

वाचक उमास्वातिप्रणीत

तत्त्वार्थ सूत्र

विवेचन सहित

विवेचन कर्ता

पं० सुखलालजी संघवी



प्रमुख वितरक

भारत जैन महामण्डल, वर्धा

प्रकाशक :

दलसुख मालवणिया, मंत्री

जैन संस्कृति संशोधन मंडल

हिन्दू विश्वविद्यालय, बनारस. ५.



सन् १९५२ : द्वितीय संस्करण ३०००

मूल्य पांच रुपया आठ आना



मुद्रक :

जमनालाल जैन

व्यवस्थापक

भक्तिष्ण प्रि० वर्स, वर्षा

समर्पण

उस भगिनी-मण्डल को कृतज्ञ समर्पण जिसमें
श्रीमती मोतीबाई जीवराज तथा श्रीमती
माणिक्यन शिवचन्द कापड़िया आदि बहिनें
मुख्य हैं, जिसके द्वारा विद्या-जीवन
तथा शारीरिक-जीवन में मुक्तको
सदा हार्दिक सहायता मिलती
रही है ।

—सुखलाल संघवी

सुधिया सुखलालेन तत्त्वार्थस्य विवेचनम् ।
'परिचयेन' संस्कृत्य जिज्ञासुभ्यः पुस्तकम् ॥

ग्रन्थानुक्रम

	विषय	पृष्ठ
१	लेखक का वक्तव्य	७-१८
२	परिचय का विषयानुक्रम	१९-२०
३	परिचय	१-९१
४	अभ्यासविषयक सूचनाएं	९२-९६
५	तत्त्वार्थाधिगमसूत्राणि	९७-१३१
६	तत्त्वार्थसूत्र-विवेचन का विषयानुक्रम	१३३-१४८
७	तत्त्वार्थसूत्र विवेचन सहित	१-३५०
८	पारिभाषिक शब्दकोष	३५१-४०४
९	शुद्धिपत्र	४०५-४१०

न भवति धर्मः श्रोतुः, सर्वस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ।
ब्रुवतोऽनुग्रहबुद्ध्या, वक्तुस्त्वेकान्ततो भवति ॥

उमास्वातिः ।

लेखक का वक्तव्य

तत्त्वार्थसूत्र के विवेचन का प्रथम मुद्रण गुजराती भाषा में सन् १९३० में गुजरात विद्यापीठ (अहमदाबाद) के द्वारा हुआ था । उसी का हिन्दी संस्करण सन् १९३९ में श्री आत्मानन्द जन्म शताब्दी-स्मारक ग्रन्थमाला (वंबई) के प्रथम पुष्प के रूप में हुआ । इस संस्करण में 'परिचय' में कुछ संशोधन किया गया था । और इसके संपादक श्रीकृष्ण-चन्द्रजी और पं० दलमुख भाई मालवणिया के द्वारा क्रमशः शब्द सूची और सूत्र पाठ उपलब्ध पाठान्तरों के साथ जोड़ा गया था । 'परिचय' में खास कर वाचक उमास्वाति की परंपरा के विषय में पुनर्विचार करके यह कहा गया था कि वे श्वेताम्बर परंपरा में हुए । इसी हिन्दी संस्करण के आधार पर गुजराती तत्त्वार्थ सूत्र की दूसरी आवृत्ति १९४० ई० में श्री पूजाभाई जैन ग्रन्थ माला (अहमदाबाद) से प्रकाशित हुई और विवेचन में दो चार स्थानों में विशेष स्पष्टीकरण बढ़ाकर उसकी तीसरी आवृत्ति उसी ग्रन्थ-माला से सन् १९४९ में प्रकाशित हुई है ।

प्रस्तुत हिन्दी की दूसरी आवृत्ति उक्त स्पष्टीकरण का समावेश कर के श्री जैन संस्कृति संशोधन मंडल, बनारस की ओर से प्रकाशित हो रही है ।

प्रस्तुत संस्करण में 'परिचय' में उपलब्ध मामग्री के आधार पर नया संशोधन किया गया है जो पहले के 'परिचय' के साथ तुलना करने पर मालूम हो सकेगा ।

प्रथम गुजराती संस्करण (ई० '३०) के वक्तव्य का आवश्यक भाग हिन्दी में अनुवाद करके नीचे दिया जाता है जिससे मुख्यतया तीन बातें जानी जा सकेंगी । पहली तो यह कि शुरू में विवेचन किस ढंग से लिखने

की इच्छा थी और अन्त में वह किस रूप में लिखा गया। दूसरी बात यह कि विवेचन लिखने का प्रारंभ हिन्दी में किये जाने पर भी वह प्रथम क्यों और किस परिस्थिति में गुजराती में समाप्त किया गया और फिर सारा का सारा विवेचन गुजराती में ही प्रथम क्यों प्रसिद्ध हुआ। तीसरी बात यह कि कैसे और किन अधिकारियों की लक्ष्य में रख कर विवेचन लिखा गया है, वह किस आधार पर तैयार किया गया है और उसका स्वरूप क्या शैली कैसी रखी है।

“प्रथम कल्पना—लगभग १२ वर्ष पहले जब मैं अपने सहृदय मित्र श्रीरमणिकलाल मगनलाल मोदी बी० ए० के साथ पूना में था, उस समय हम दोनों ने मिल कर साहित्य-निर्माण के बारे में अनेक विचार दोड़ाने के बाद तीन ग्रन्थ लिखने की स्पष्ट कल्पना की। इवेताम्बर-दिगम्बर दोनों सम्प्रदायों में प्रति दिन बढ़ती हुई पाठशालाओं, छात्रालयों और विद्यालयों में जैन-दर्शन के शिक्षण की आवश्यकता जैसे-जैसे अधिक प्रतीत होने लगी, वैसे-वैसे चारों ओर से दोनों सम्प्रदायों में मान्य ऐसे नई शैली के लोक भाषा में लिखे हुए जैन-दर्शन विषयक ग्रंथों की माँग भी होने लगी। यह देख कर हम ने निश्चय किया कि ‘तत्त्वार्थ’ और ‘सम्मतितर्क’ इन दोनों ग्रन्थों का तो विवेचन करना और उसके परिणाम स्वरूप तृतीय पुस्तक ‘जैन पारिभाषिक शब्दकोष’ यह स्वतन्त्र लिखना। हमारी इन प्रथम कल्पना के अनुसार हम दोनों ने तत्त्वार्थ के विवेचन का काम आज से ११ वर्ष पूर्व आगरा से प्रारम्भ किया।

हमारी विशाल योजना के अनुसार हमने काम प्रारम्भ किया और दृष्ट सहायकों का समागम होता गया, पर वे आकर स्थिर रहें उसके पूर्व ही पक्षियों की तरह भिन्न-भिन्न दिशाओं में वितर-वितर हो गये। और पीछे दस आगरा के घोंसले में मैं अकेला ही रह गया। तत्त्वार्थ का आरम्भ किया हुआ कार्य और अन्य कार्य मेरे अकेले के लिये शक्य न थे और यह कार्य चाहे जिस रूप से पूर्ण करना यह निश्चय भी चुप बैठा रहने दे ऐसा न था। सहयोग और मित्रों का आकर्षण देय कर मैं आगरा छोड़ कर अहमदाबाद लाया। वहाँ मैंने सम्मति का कार्य हाथ में लिया

और तत्त्वार्थ के दो चार सूत्रों पर आगरा में जो कुछ लिखा वह जैसा वा जैसा पड़ा रहा ।

भावनगर में ई० स० १९२१-२२ में सन्मति का काम करते समय बीच-बीच में तत्त्वार्थ के अग्ररे रहे हुए काम का स्मरण हो आता और मैं चिन्तित हो जाता । मानसिक सामग्री होने पर भी आवश्यक दृष्ट मिश्रों के अभाव से मैंने तत्त्वार्थ के विवेचन को प्रथम निश्चित की हुई विशाल योजना दूर हटा दी और उतना भार कम किया, पर इस कार्य का सकल्प वैसा का वैसा था । इसलिए तबीयत के कारण जब मैं विश्रान्ति लेने के लिए भावनगर के पास के बालुकड गाँव में गया तब पोछे तत्त्वार्थ का कार्य हाथ में लिया और उसकी विशाल योजना को संक्षिप्त कर मध्यममार्ग का अवलम्बन लिया । इस विश्रान्ति के समय भिन्न भिन्न जगहों में रह कर लिखा । इस समय लिखा तो कम गया पर उसकी एक रूपरेखा (पद्धति) मन में निश्चित हो गई और कभी अकेले भी लिख सकने का विश्वास उत्पन्न हुआ ।

मैं उस समय गुजरात में ही रहता और लिखता था । प्रथम निश्चित की हुई पद्धति भी संकुचित करनी पड़ी थी; फिर भी पूर्व संस्कारों का एक साथ कभी विनाश नहीं होता, इस मानस-शास्त्र के नियम से मैं भी बद्ध था । इसलिए आगरा में लिखने के लिए सोची गई और काम में लाई गई हिन्दी भाषा का संस्कार मेरे मन में कायम था । इसलिये मैंने उसी भाषा में लिखने की शुरुआत की थी । दो अध्याय हिन्दी भाषा में लिखे गए । इतने में ही बीच में बन्द पड़े हुए सन्मति के काम का चक्र पुनः प्रारम्भ हुआ और इसके वेग से तत्त्वार्थ के कार्य को वहीं छोड़ना पड़ा । स्थूल रूप से काम चलाने की कोई आशा नहीं थी, पर मन तो अधिकाधिक ही कार्य कर रहा था । उसका थोड़ा बहुत मूर्त रूप आगे दो वर्ष बाद अवकाश के दिनों में कलकत्ते में सिद्ध हुआ और चार अध्याय तक पहुँचा । उसके बाद अनेक प्रकार के मानसिक और शारीरिक श्रवण बढ़ते हो गए, इसलिये तत्त्वार्थ को हाथ में लेना कठिन हो गया और ऐसे के ऐसे तीन वर्ष दूसरे कामों में बीते । ई० स० १९२७ के

ग्रीष्मायकाश में लीमड़ी रवाना हुआ। तब फिर तत्त्वार्थ का काम हाथ में आया और थोड़ा आगे बढ़ा, लगभग ६ अध्याय तक पहुँच गया। पर अन्त में मुझे प्रनीत हुआ कि अब सम्मति का कार्य पूर्ण करने के बाद ही तत्त्वार्थ को हाथ में लेने में श्रेय है। इसलिए सम्मतितर्क के कार्य को देने देग में करने लगा। पर इतने समय तक गुजरात में रहने से और दृष्ट मिश्रों के कहने से यह धारणा हुई कि पहले तत्त्वार्थ का गुजराती संस्करण निकाला जाय। यह नवीन संस्कार प्रबल था। और पुराने संस्कार ने हिन्दीभाषा में ६ अध्याय जितना लिखाया था। स्वयं हिन्दी से गुजराती करना शक्य और इष्ट होने पर भी उसके लिए समय नहीं था। शेष गुजराती में लिखू तो भी प्रथम हिन्दी में लिखे हुए का क्या उपयोग? योग्य अनुवादक प्राप्य करना भी कोई सरल बात नहीं, यह सभी अमृषिघाएँ थी; पर भाग्यवश इसका भी अन्त आ गया। विद्वान् और सहृदय मित्र रसिकलाल छोटालाल परीय ने हिन्दी से गुजराती में अनुवाद किया और शेष चार अध्याय मैंने गुजराती में ही लिख डाले।^१ इस तरह लगभग ग्यारह वर्ष पूर्व प्रारम्भ किया हुआ संकल्प अन्त में पूर्ण हुआ।

पद्धति—पहले तत्त्वार्थ के ऊपर विवेचन लिखने की कल्पना हुई तब उस समय निश्चित की हुआ योजना के पीछे यह दृष्टि थी कि संपूर्ण जैनतत्त्वज्ञान और जैन-आचार का स्वरूप एक ही स्थान पर प्रामाणिक रूप में उसके विकसितक्रमानुसार लिखा हुआ प्रत्येक अभ्यासी के लिए सुलभ हो। जैन और जैनतर तत्त्वज्ञान के अभ्यासियों की संकुचित परिभाषामें दी दिवाल मुक्ततात्मक वर्णन द्वारा टूट जायगी और आज तक के भारतीय दर्शनों में या पश्चिमो तत्त्वज्ञानों के चिन्तनों में सिद्ध और स्पष्ट हुए महत्त्व के विषयों द्वारा जैन ज्ञानकोष समृद्ध हो, इस प्रकार तत्त्वार्थ का विवेचन लिखना। इस धारणा में तत्त्वार्थ की दोनों सम्प्रदायों की किसी एक ही टीका के अनुवाद या सार को स्थान नहीं था। इसमें टीकाओं ने दोहन के विषय हमारे भी महत्त्वपूर्ण जैनग्रन्थों के सार को स्थान था।

१. इन चार अध्यायों का हिन्दी अनुवाद श्री कृष्णचन्द्रजी ने किया है।

पर जब इस विशाल योजना ने मध्यम मार्ग का रूप पकड़ा तब उसके पीछे की दृष्टि भी कुछ संकुचित हुई। फिर भी मैंने इस मध्यममार्गी विवेचन पद्धति में मुख्य रूप से निम्न बातें ध्यान में रखी हैं :

(१) किसी एक ही ग्रन्थ का अनुवाद या मार नहीं लिख कर या किसी एक ही सम्प्रदाय के मन्तव्य का बिना अनुसरण किये ही जो कुछ आज तक जैन तत्त्वज्ञान के अङ्ग स्वरूप पढ़ने में या विचार में आया हो, उसका सदस्य भाव से उपयोग कर विवेचन लिखना।

(२) महाविद्यालय या कलेज के विद्यार्थियों की जिज्ञासा के अनुकूल हो तथा पुरातन प्रणाली से अभ्यास करनेवाले विद्यार्थियों को भी पसंद आवे इस प्रकार साम्प्रदायिक परिभाषा कायम रखते हुए उसे सरल कर पृथक्करण करना।

(३) जहाँ ठीक प्रतीत हो और जितना ठीक हो उन्ने ही परिमाण में संवाद रूप से और जेब भाग में बिना संवाद के सरलतापूर्वक चर्चा करनी।।

(४) विवेचन में सूत्रपाठ एक ही रखना और यह भी भाष्य स्वीकृत और जहाँ जहाँ महत्वपूर्ण अर्थभेद हो वहाँ वहाँ भेदवाले सूत्र को लिख कर नीचे टिप्पणी में उसका अर्थ देना।

(५) जहाँ तक अर्थदृष्टि सगत हो वैसे एक या अनेक सूत्रों को साथ लेकर उनका अर्थ लिखना और एक साथ ही विवेचन करना। ऐसा करते हुए विषय लम्बा हो वहाँ उसका विभाग कर जीर्णक द्वारा वक्तव्य का पृथक्करण करना।

(६) बहुत प्रसिद्ध हो वहाँ और अधिक जटिलता न आ जाय इस प्रकार जैन परिभाषा को जैनोत्तरपरिभाषा के साथ तुलना करना।

(७) किसी एक ही विषय पर जहाँ केवल द्वेताम्बर या दिगम्बर या दोनों के मिल कर अनेक मन्तव्य हो वहाँ पर कितना और क्या लेना और कितना छोड़ना इसका निर्णय सूत्रकार के आशय की निकटता और विवेचन के परिमाण की मर्यादा की लक्ष्य में रख कर स्वतन्त्र रूप से

लिखना और किसी एक ही फिरके के बशोभूत न होकर जैन तत्त्वज्ञान या सूत्रकार का ही अनुसरण करना ।

इतनी बातें ध्यान में रखने पर भी प्रस्तुत विवेचन में भाष्य, उमकी वृत्ति सवार्थसिद्धि और राजवातिक के ही अंशों का विशेष रूप से आना स्वाभाविक है । कारण कि ये ही ग्रन्थ मूलसूत्र की आत्मा को स्पष्ट कर स्पष्ट करते हैं । उनमें भी अधिकतर मैंने भाष्य को ही प्राथम्य दिया है क्योंकि यह पुराना और स्वीकृत होने के कारण सूत्रकार के भाष्य की अधिक स्पष्ट करने वाला है ।

प्रस्तुत विवेचन में पहले की विशाल योजना के अनुसार तुलना नहीं की गई है । इस लिए इस न्यूनताको थोड़े बहुत अंश में दूर करने और तुलनात्मक प्रधानतावाली आज-कल की रमप्रद शिक्षण प्रणाली का अनुसरण करने के लिए 'परिचय' में तुलना सम्बन्धी कार्य किया गया है । ऊपर-ऊपर से परिचय में की गई तुलना पाठक को प्रमाण में बहुत ही कम प्रतीत होगी, यह ठीक है, पर मूढमत्ता से अभ्यास करने वाले देख सकेंगे कि यह प्रमाण में अल्प प्रतीत होने पर भी विचारणीय अधिक है । परिचय में की जानेवाली तुलना में लम्बे-लम्बे विषय और वर्णनों का स्थान नहीं होता इसलिए तुलनोपयोगी मुख्य मुद्दों को पहले छोट कर पोछे में संभवित मुद्दों की वैदिक और बौद्ध दर्शनों के साथ तुलना की गई है । उन उन मुद्दों पर व्योरेवार विचार के लिए उन-उन दर्शनों के ग्रन्थों के स्थलों का निर्देश किया गया है । इससे अभ्यासी के लिए अपनी बुद्धि का उपयोग करने का भी अवकाश रहेगा, इसी बहाने उनके लिए दर्शनान्तर के अवलोकन का मार्ग भी खुल जायगा ऐसी में आशा रखता हूँ ।

गुजराती विवेचन के करीब २१ वर्ष बाद हिन्दी विवेचन की यह दूसरी आवृत्ति प्रकाशित हो रही है । इतने समय में तत्त्वार्थ में संबंध रखने वाला साहित्य ठीक-ठीक परिमाण में प्रकट हुआ है । भाषा-दृष्टि में संस्कृत, गुजराती, अंग्रेजी और हिन्दी इन चार भाषाओं में तत्त्वार्थ विषयक साहित्य प्रकट हुआ है । इस में भी न केवल प्राचीन ग्रन्थों का ही

प्रकाशन समाविष्ट है, किन्तु समालोचनात्मक, अनुवादात्मक, संशोधनात्मक और विवेचनात्मक ऐसे अनेकविध साहित्य का समावेश है।

प्राचीन टीका ग्रंथों में से सिद्धसेनीय और हरिभद्रोय दोनों भाष्य-वृत्तियों को पूर्णतया प्रकाशित करने-कराने का श्रेय वस्तुतः धीमान् सागरा-नन्द सूरिस्वर को है। एक उन्होंने समालोचनात्मक निबन्ध भी हिन्दी में लिखकर प्रकाशित कराया है, जिसमें वाचक उमास्वाति के श्वेताम्बरीयत्व या दिगम्बरीयत्व के विषय में मुख्य रूपसे चर्चा है। तत्त्वार्थ के मात्र मूलसूत्रों का गुजराती अनुवाद श्री होरालाल कापड़िया एम. ए. का, तथा तत्त्वार्थभाष्य के प्रथम अध्याय का गुजराती अनुवाद विवेचन सहित पं० प्रभुदास वैचरदास परीक्ष का प्रकाशित हुआ है। तत्त्वार्थ का हिन्दी अनुवाद जो वस्तुतः मेरे गुजराती विवेचन का अक्षरशः अनुवाद है वह फणोधी मारवाड़वाले श्री मेघराजजी मुण्ठा के द्वारा तैयार होकर प्रकाशित हुआ है। स्थानकवासी मुनि आत्मारामजी उपाध्याय (अब आचार्य) के द्वारा 'तत्त्वार्थसूत्र-जैनागम समन्वय' नामक दो पुस्तिकाएँ प्रकाशित हुई हैं। इनमें से एक हिन्दी अर्थयुक्त है और दूसरी हिन्दी अर्थरहित आगमपाठ वाली है।

श्री रामजी भाई दोनोंने तत्त्वार्थ का विवेचन गुजराती में लिखकर सोनगड से प्रकाशित किया है। प्रो. जी. आर. जैन का तत्त्वार्थ के पंचम अध्याय का विवेचन आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से अंग्रेजी में लखनऊ से प्रकाशित हुआ है। पं० महेन्द्रकुमारजी द्वारा संपादित श्रुतसागराचार्यकृत तत्त्वार्थवृत्ति, पं० लालबहादुर शास्त्री कृत तत्त्वार्थसूत्र का हिन्दी अनुवाद और पं० फूलचंदजी का हिन्दी विवेचन बनारस से प्रकाशित हुआ है। तत्त्वार्थसूत्र की भास्करनंदिकृत सुखबोधवृत्ति ओरिएण्टल लायब्रेरी पब्लिकेशन की संस्कृत सिरीज में ८४ वीं पुस्तक रूपसे पंडित शान्तिराज शास्त्री द्वारा संपादित होकर प्रकाशित हुई है। यह वृत्ति १४ वीं शताब्दी की है। तत्त्वार्थत्रिमूर्ती प्रकाशिका नामक व्याख्या जो श्री विजय लावण्यसूरिकृत है और जो श्री विजय नेमिसूरि ग्रन्थमाला के २२ वें रत्न के रूपमें प्रकाशित हुई है वह पंचमाध्याय के उत्पादव्यादि तीन सूत्रों (५. २९-३१) को सनाप्य सिद्धसेनीय वृत्ति का विस्तृत विवरण है।

पिछले २१ वर्षों में प्रकाशित ये निमित्त तत्त्वार्थ सम्बन्धी साहित्य का उल्लेख यहाँ इसलिए किया है कि २१ वर्षों के पहले जो तत्त्वार्थ के अध्ययन-अध्यापन का प्रचार था वह पिछले वर्षों में किस तरह और कितने परिमाण में बढ़ गया है और दिन प्रतिदिन इसके बढ़नेकी कितनी प्रबल सम्भावना है। पिछले वर्षों के तत्त्वार्थ विषयक तीनों फिरकों के परिशीलन में मेरे 'गुजराती विवेचन' का कितना हिस्सा है यह दिखाना मेरा काम नहीं। फिर भी मैं इतना तो कह सकता हूँ कि तीनों फिरकों के योग्य अधिकारियों ने मेरे 'गुजराती विवेचन' को इतना अपनाया कि जो मेरी कल्पना में भी न था।

तत्त्वार्थ की प्रथम हिन्दी आवृत्ति के प्रकाशित होने के बाद तत्त्वार्थ मूत्र, उसका भाष्य, और याचक उमास्वाति और तत्त्वार्थ की अनेक टीकाएँ-इत्यादि विषयों के बारे में अनेक लेखकों के अनेक लेख निकले हैं। परन्तु यहाँ पर मुझे श्रीमान् नाथूरामजी प्रेमी के लेख के बारे में ही कुछ कहना है। प्रेमोत्री का 'भारतीय विद्या'-सिंधी स्मारक अंक में 'याचक उमास्वति का सम्भाव्य तत्त्वार्थ मूत्र और उनका 'संप्रदाय' नामक लिख प्रसिद्ध हुआ है। उन्होंने दीर्घ ऊहापोह के बाद यह बतलाया है कि याचक उमास्वति यापनीय संघ के आचार्य थे। उनकी अनेक दलीले ऐसी हैं जो उनके संतत्य को मानने के लिए आकृष्ट करती हैं इसलिए उनके सन्तत्य की विशेष परीक्षा करने के लिए मंत्रीक भगवती आराधना का काम परिशीलन पं० श्री दलमुक्त मालवणियाने किया। उस परिशीलन के फल स्वरूप जो मोर्चे उन्होंने तैयार की उस पर उनके साथ मिलकर मैंने भी विचार किया। विचार करते समय भगवती आराधना, उसकी टीकाएँ और बृहत्कल्पभाष्य आदि ग्रन्थों का आवश्यक अवलोकन भी निजा। जहाँ तक संभव था उस प्रश्न पर मुक्तमन से विचार किया। आखिर मैं हम दोनों इस नतीजे पर पहुँचे कि याचक उमास्वति यापनीय न थे,

१. देखो अनेकान्त वर्ष २. अंक १, ४, ११, १२; वर्ष ४ अंक १, ४, ६, ८, ११, १२. वर्ष ५ अंक १-११, जैन सिद्धान्त भास्कर वर्ष ८ और ९। जैनमत्त्वप्रकाश वर्ष ६ अंक ८. भारतीय-विद्या-सिंधी स्मारक अंक।

वे सचेल परंपरा के थे जैसा कि हमने परिचय में दर्शाया है। हमारे अवलोकन और विचार का निष्कर्ष संक्षेप में इस प्रकार है—

(१) भगवती आराधना और उसके टीकाकार अपराजित दोनों यदि यापनीय हैं तो उनके ग्रन्थ से यापनीय संघ के आचारविधायक निम्न लक्षण फलित होते हैं—

(क) यापनीय आचार का औत्सर्गिक अंग अचेलत्व अर्थात् नग्नत्व है।

(ख) यापनीय संघ में मुनि की तरह आर्याओं का भी मोक्षलक्षी स्थान है। और अवस्थाविशेष में उनके लिए भी निवसनभाव का उपदेश है।

(ग) यापनीय आचार में पाणितल भोजन का विधान है और कमण्डलु-पिच्छ के सिवाय और किसी उपकरण का औत्सर्गिक विधान नहीं है।

उक्त लक्षण उमास्वाति के भाष्य और प्रशमरति जैसे ग्रन्थों के वर्णन के साथ बिलकुल मेल नहीं खाते क्योंकि उनमें स्पष्ट रूप से मुनि के वस्त्र-पात्र का वर्णन है। और कहीं भी नग्नत्व का औत्सर्गिक विधान नहीं है। एवं कमण्डलु-पिच्छ जैसे उपकरण का तो नाम भी नहीं।

(२) श्रीप्रेमीजी की दलीलों में से एक यह भी है कि पुण्य प्रकृति आदि विधायक उमास्वाति का मन्तव्य अपराजित की टीका में पाया जाता है। परन्तु गच्छ तथा परंपरा की तत्त्वज्ञान-विधायक मान्यताओं का इतिहास कहता है कि कभी कभी एक ही परंपरा में परस्पर विरुद्ध दिशाई देनेवाली सामान्य और छोटी मान्यताएं पाई जाती हैं। इतना ही नहीं बल्कि दो परस्पर विरोधी मानी जानेवाली परंपराओं में भी कभी कभी ऐसी सामान्य व छोटी छोटी मान्यताओं का एकत्व पाया जाता है। ऐसी दशा में वस्त्रपात्र के समर्थक उमास्वाति का वस्त्रपात्र के विरोधी यापनीय संघ की अमुक मान्यताओं के साथ साम्य पाया जाय तो इस में कोई अनरज की बात नहीं।

पं० फूलचन्द्रजी ने तत्त्वार्थसूत्र के विवेचन की प्रस्तावना में 'गच्छ-पिच्छ की सूत्रकार और उमास्वाति को भाष्यकार बतलाने का प्रयत्न

किया है। पर यह प्रयत्न जैसा इतिहास विरुद्ध है वैसे ही संस्थापित भी। उन्होंने जब यह लिखा कि शुरू की कारिकाओं में ऐसी कोई कारिका नहीं है जो उमास्वाति को सूत्रकार सूचित करती हो तब जान पड़ता है वे एकमात्र अपना मन्तव्य स्थापित करने की ओर इतने धुके थे कि जो गर्भ स्पष्ट है वह भी या तो उनके ध्यान में आया नहीं या उन्होंने उसकी उपेक्षा की। अन्य कारिकाओं की कथा छोड़ दें तो भी कारिका नं. २१ और २२ इतनी स्पष्ट हैं कि जिनके उमास्वाति कर्तृक सूत्र संप्रहृष्टा उमास्वाति कर्तृक मोक्षमार्ग शास्त्र रूप अर्थ में संदेह को छेद मात्र अवकाश नहीं रहता।

पं० कैलाशचन्द्रजी का लिखा हिन्दी अर्थ सहित 'तत्त्वार्थसूत्र' अभी प्रकट हुआ है। उसकी प्रस्तावना में उन्होंने तत्त्वार्थ भाष्य की उमास्वातिकर्तृकता तथा भाष्य के समय के बारे में जो विचार प्रदर्शित किए हैं उन्हें ध्यान पूर्वक देखने से कोई तटस्थ ऐतिहासिक उनको प्रमाणभूत नहीं मान सकता। पंडितजीने, जहाँ कहीं भाष्य की स्वोपगता या राजवार्तिक आदि में भाष्य के उल्लेखका संभव दोष पड़ा वहाँ प्रायः सर्वत्र निराधार कल्पना के बल पर अन्य वृत्ति की मान कर उपास्यत ग्रन्थ का अवांगीतत्व बतलाने का प्रयत्न किया है। इस बारे में पं० फूलचन्द्रजी आदि धन्य पंडित भी एक ही मार्ग के अनुयायी हैं।

हिन्दी की पहली आवृत्ति के समाप्त हो जाने और उसकी मांग बढ़ती रहने पर जैन संस्कृति संशोधन मंडल, बनारस के मंडा और मेरे मित्र पं० दलमुख मालयगिया दूसरी आवृत्ति निकालने का विचार कर रहे थे। इस बीच में महदय श्री रिपभदासजी रांका का उनसे परिचय हुआ। श्री रांकाजी ने हिन्दी आवृत्ति प्रकाशित करने का और यथामेय साधने में मुलभ करने का अपना विचार दर्शाया। और उसका प्रथम भी विषय एतदर्थ ही चुना है।

श्री० जमनालाल जैन संपादक 'जैन जगत' ने अथेति प्रकाशित है। प्रेस वर्धा में और श्री मालवणिया बनारस में—इसलिए सब दृष्टि के लिए में ही प्रूफ संशोधन का काम विशेष अनुकूल हो सकता था जो श्री जमनालालजी ने यथासंभव ध्यान पूर्वक संपन्न किया है। प्रकाशक इन उनके आभारी है।

तत्त्वार्थ हिन्दी के ही नहीं बल्कि मेरी लिखी किसी भी हिन्दी पुस्तक-पुस्तिका या लेख के पुनः प्रकाशन में सांघा नारायण के रस बहुत असें से रहा नहीं है। मैंने असें से यही सोच रखा है कि जब तक जो कुछ सोचा और लिखा गया है वह अगर किसी भी दृष्टि के लिए संस्था या किन्हीं व्यक्तियों को उपयोगी जंचेगा तो मैं उसे प्रकाशित कराना होगा करूँगे। मैं अब अपने लेख आदि में सांघा नारायण के विचार के बाद जो कुछ मेरा जीवन या व्यक्ति के जीवन में आवश्यक नये चिन्तन आदि की ओर लगाता हूँ मैं उसे हिन्दी तत्त्वार्थ की दूसरी आवृत्ति के प्रकाशन में प्रकाशित करने के लिए तो संभव न था। अगर यह भार हिन्दू प्रकाशक, बनारस निःसंदेह दूसरी आवृत्ति निकल ही न पाती।

परंतु इस विषय में मेरे ऊपर आने वाले सांघा नारायण के इच्छा और उत्साह से पुं० श्री मालवणियाने जो प्रयास किए हैं, मैंने मन्त तक भली भाँति निभाया भी। इस प्रयास के प्रकाशन के लिए जितना और जो कुछ साहित्य पढ़ना पड़ा, मैंने उसे पढ़ा और कुछ ऊहापोह करना पड़ा और दूसरी आवृत्ति के लिए यह सब श्री मालवणियाने स्वयं स्फूर्ति से किया है। मैंने इसे गंवग्य है वह आभार मानने की प्रेरित करता हूँ कि जितना प्रकाशक ने प्रयास किया है

इस वर्ष की गरमी की छुट्टी में श्री मालवणिया अहमदाबाद मुम्बई नया इसी लिए आये कि मैं अहमदाबाद में ही था। उन्होंने पहिले ही मे जो कुछ नया पुराना आवश्यक साहित्य देख कर नोट ले रखे में सन पर मैंने उनके साथ मिलकर ही यथासंभव तटस्थता से विचार किया और जो कुछ घटाने बढाने जैसा लगा और जो परिवर्तन योग्य ज़चा वह इस नई आवृत्ति के लिए किया। अब यह आवृत्ति जिज्ञासुओं के समुत्त आ रही है। वे हमका यथावधि यथामति उपयोग करें।

ता. २४-५-५१

—सुमेलाल

परिचय का विषयानुक्रम

१. तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वाति	१-३३
(क) वाचक उमास्वाति का समय	८
(ख) उमास्वाति का योग्यता	१५
(ग) उमास्वाति की परम्परा	१८
(घ) उमास्वाति की जाति और जन्मस्थान	३२
२. तत्त्वार्थसूत्र के व्याख्याकार	३३-४९
(क) उमास्वाति	३३
(ख) गन्धहृस्ती	३४
(ग) सिद्धसेन	४०
(घ) हरिभद्र	४२
(ङ) देवगुप्त, यशोभद्र तथा यशोभद्र के शिष्य	४३
(च) मलयगिरि	४४
(छ) चिरंतनमुनि	४४
(ज) वाचक यशोविजय	४५
(झ) गणी यशोविजय	४५
(ञ) पूज्यपाद	४७
(ट) भट्ट अकलङ्क	४८
(ठ) विद्यानन्द	४८
(ड) श्रुतसागर	४८
(ढ) दिवुधसेन, योगीन्द्रदेव, योगदेव, लक्ष्मीदेव और अभयनन्दिभूति	४९
३. तत्त्वार्थसूत्र	४९-६८
(क) प्रेरकसामग्री	४९
१. आगमज्ञान का उत्तराधिकार	४९
२. संस्कृतभाषा	४९
३. दर्शनान्तरों का प्रभाव	५०
४. प्रतिभा	५०

(ख) रचना की उद्देश्य	५०
(ग) रचनाशैली	५१
(घ) विषयवर्णन	५४
१. विषय की पुसंदगी	५४
२. विषय का विभाग	५५
३. ज्ञानमीमांसा की सारभूत बातें	५५
४. तुलना	५६
५. ज्ञानमीमांसा की सारभूत बातें	५७
६. तुलना	५८
७. चारित्रमीमांसा की सारभूत बातें	६२
८. तुलना	६३
५. सत्त्वार्थसूत्र की व्याख्याएँ	६८-८१
(क) भाष्य और सर्वार्थसिद्धि	७०
१. सूत्रसंख्या	७०
२. अर्थभेद	७१
३. पाठान्तर विषयक भेद	७१
४. समार्यता	७१
(क) शैलीभेद	७२
(ख) अर्थविकास	७४
(ग) सांप्रदायिकता	७४
(ख) दो वाक्य	७६
(ग) दो वृत्तियाँ	७९
(घ) सङ्क्षिप्त वृत्ति	८२
(ङ) रत्नसिंह का टिप्पण	८३
६. परिशिष्ट	८४-९१
(क) प्रश्न	८४
(ख) प्रेमोजी का पत्र	८५
(ग) मुस्तार जुगर्जीकजोरजी का पत्र	८७
(घ) मेरी विचारणा	८९

भीष्मपार्शी जैन श्रावक मंत्र

श्रीमद्भाष्य - श्रीमद्भाष्य

परिचय

१. तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वाति

जन्म-वंश और विद्या-वंश इस तरह वंश दो प्रकार का होता है * । जब किसी के जन्म के इतिहास पर विचार करना होता है तब उसके साथ रक्त (रुधिर) का सम्बन्ध रखने वाले उसके पिता, पितामह, प्रपितामह, पुत्र, पौत्र, प्रपौत्र आदि परम्परा का विचार करना पड़ता है; और जब किसी के विद्या—शास्त्र का इतिहास जानना होता है तब उस शास्त्र-रचयिता के साथ विद्या का सम्बन्ध रखने वाले गुरु, प्रगुरु तथा शिष्य, प्रशिष्य आदि गुरु-शिष्य-भाव-वाली परम्परा का विचार करना आवश्यक होता है ।

‘तत्त्वार्थ’ भारतीय दार्शनिक विद्या की जैन-शाखा का एक शास्त्र है; अतः इसका इतिहास विद्या-वंश की परम्परा में आता है । तत्त्वार्थ में उसके कर्ता ने जिस विद्या का समावेश किया है उसे उन्होंने गुरु परम्परा से प्राप्त किया है और उसे विशेष उपयोगी बनाने के उद्देश्य से अपनी

१ ये दोनों वंश आर्य-परम्परा और आर्य-साहित्य में हजारों वर्षों से प्रसिद्ध हैं । ‘जन्म-वंश’ योनि-सम्बन्ध की प्रधानता के कारण गृहस्थाश्रम सार्वभौम है और ‘विद्या-वंश’ विद्या-सम्बन्ध की प्रधानता के कारण गुरुपरम्परा-सार्वभौम है । इन दोनों वंशों का उल्लेख पाणिनीय व्याकरणनूत में तो स्पष्ट ही है । यथा—“विद्या-योनि-सम्बन्धेभ्यो युञ्” ४. ३. ७७ । इसलिए इन दो वंशों की स्पष्ट कल्पना पाणिनि से भी बहुत पुरानी है ।

दृष्टि के अनुसार अमुक रूप में व्यवस्थित की है । उन्होंने उस विद्या का तत्त्वायं दास्त्र में जो स्वरूप व्यवस्थित किया वह बादमें ज्यों का त्यों नहीं रहा । इसके अभ्यासियों एवं टीकाकारों ने अपनी अपनी दक्षिण के अनुसार अपने अपने समय में प्रचलित विचारधाराओं में से कितनी ही निकाल कर उस विद्या में गुधार, वृद्धि, पूर्ति और विकास किया है । अतएव प्रस्तुत परिचय में तत्त्वायं और इसके कर्त्ता के अतिरिक्त इसकी वंश-रता रूप में विस्तीर्ण टीकाओं तथा उन टीकाओं के कर्त्ताओं का भी परिचय कराना आवश्यक है ।

तत्त्वार्थाधिगम दास्त्र के प्रणेता जैनसमाज के सभी सम्प्रदायों में प्रारंभ से आज तक समान रूप में माने जाते हैं । दिगम्बर उन्हें अरुनी दासा में और श्वेताम्बर अपनी शाखा में मानते आये हैं । दिगम्बर परम्परा में ये 'उमास्वामी' और 'उमास्याति' इन नामों से प्रसिद्ध हैं; जब कि श्वेताम्बर परम्परा में केवल 'उमास्याति' नाम ही प्रसिद्ध है । इस समय दिगम्बर-परम्परा में कोई कोई तत्त्वार्थदास्त्र-प्रणेता उमास्याति को कुन्दकुन्द के शिष्य रूप में समझते हैं और श्वेताम्बरों में थोड़ी बहुत ऐसी मान्यता दितलाई पड़ती है कि प्रजापना गूत्र के कर्त्ता श्यामाचार्य के गुरु हारितगोत्रीय 'स्याति' ही तत्त्वार्थगूत्र के प्रणेता उमास्याति हैं । ये दोनों प्रकार की मान्यताएँ कोई प्रमाणभूत आधार न राखकर पीछे में प्रचलित हुई जान पड़ती हैं; क्योंकि दशवीं शताब्दी में पहुँचने के किसी भी विश्वस्त दिगम्बर-संघ, पट्टावली या शिला-लेख आदि में ऐसा उल्लेख दितलाई नहीं देता कि जिसमें उमास्याति को तत्त्वार्थगूत्र या र्थाधिगम

१ देखो, 'स्वामी समन्तभद्र' पृ० १४४ से आगे ।

२ "आयमहागिरेस्तु शिष्यो बहुल-बन्निस्ततो यमल-प्राप्तरी तत्र बलिस्तदस्य शिष्यः स्वातिः, तत्त्वार्थाधिगो प्रस्थास्तु तत्त्वता एव सभाष्यते । तन्निष्यः श्यामाचार्यः प्रजापनाहन् श्रीवीरान् पट्टपक्षयधिकृतप्रवे (१७६) स्वर्गमाप् ।"—धर्मसागरीय पट्टावली ।

कहा हो और उन्हीं उमास्वाति को कुन्दकुन्द का शिष्य भी कहा हो^१ । इस आशय वाले जो उल्लेख दिगम्बर साहित्य में अब तक देखने में आये हैं वे सभी दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी के पीछे के हैं और उनका कोई भी प्राचीन विश्वस्त आधार नजर नहीं आता । खास विचारने जैसी बात तो यह है कि पाँचवीं से नववीं शताब्दी तक होने वाले तत्त्वार्थसूत्र के प्रसिद्ध और महान् दिगम्बर व्याख्याकारों ने अपनी अपनी व्याख्या में कहीं भी स्पष्टरूप से तत्त्वार्थसूत्र को उमास्वाति का रचा हुआ नहीं कहा है और न इन उमास्वाति को दिगम्बर, श्वेताम्बर या तटस्थ रूप से उल्लिखित किया है^२ । जब कि श्वेताम्बर साहित्य में वि० आठवीं शताब्दी के ग्रन्थों में तत्त्वार्थसूत्र के वाचक उमास्वाति-रचित होने के विश्वस्त उल्लेख मिलते हैं और इन ग्रन्थकारों की दृष्टि में उमास्वाति

१ भवणवेशगोल के जिन जिन शिलालेखों में उमास्वाति को तत्त्वार्थ-रचयिता और कुन्दकुन्द का शिष्य कहा है वे सभी शिलालेख विक्रम की ग्यारहवीं शताब्दी के बाद के हैं । देखो, माणिकचन्द ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित 'जैन शिलालेख संग्रह' लेख नं० ४०, ४२, ४३, ४७, ५० और १०८ ।

नन्दिसंघ का पट्टाबली भी बहुत ही अपूर्ण तथा ऐतिहासिक तथ्य-विहीन होने से उसके ऊपर आधार नहीं रक्खा जा सकता, ऐसा पं० जुगल-किशोर जी ने अपनी परीक्षा में सिद्ध किया है । देखो, 'स्वामी समस्तभद्र' पृष्ठ १४४ से । इससे इस पट्टाबली तथा ऐसी ही दूसरी पट्टाबलियों में भी मिलने वाले उल्लेखों को दूसरे विश्वस्त प्रमाणों के आधार के बिना ऐतिहासिक नहीं माना जा सकता ।

"तत्त्वार्थशास्त्रकर्तारं गृध्रपिच्छोपलक्षितम् ।

वन्दे गणोन्द्रसंजातमुमास्वामिमुनीश्वरम् ॥"

यह तथा इसी आशय के अन्य गद्य-पद्यमय दिगम्बर अवतरण किसी भी विश्वस्त तथा प्राचीन आधार से रहित हैं, इससे इन्हें भी अन्तिम आधार के तौर पर नहीं रक्खा जा सकता ।

२ विशेष स्पष्टीकरण के लिये देखो इसी परिचय के अन्त में 'परिशिष्ट' ।

श्वेताम्बर से ऐसा मालूम होता है^१; परन्तु १६-१७ वीं शताब्दी के पर्वतागर की तपागच्छ की 'पट्टावली' की यदि भलग कर दिया जाय तो किसी भी श्वेताम्बर श्रम या पट्टावली आदि में ऐसा निर्देश तक नहीं पाया जाता कि तत्त्वार्थसूत्र-अर्णोता वाचक उमास्वाति श्यामाचार्य के गुरु थे ।

वाचक उमास्वातिकी स्वयं की रची हुई, अपने कुल तथा गुरु-परम्परा की दशनि वाली, लेशमात्र संदेह से रहित तत्त्वार्थसूत्र की प्रशस्ति के प्राप्त तक विद्यमान होते हुए भी इतनी श्रान्ति कैसे प्रचलित हुई होगी, यह एक आश्चर्यजनक समस्या है । परन्तु जब पूर्वकालीन साम्प्रदायिक व्यामोह और ऐतिहासिक दृष्टि के अभाव की ओर ध्यान जाता है तब यह समस्या हल हो जाती है । वा० उमास्वाति के इतिहास-विषय में उनकी खुद की रची हुई छोटी-सी प्रशस्ति ही एक सच्चा साधन है । उनके नाम के साथ जोड़ी हुई दूसरी बहुत सी हवीकृते^२ दोनों सम्प्रदायों की परम्परा में घनी जाती हैं, परन्तु अभी परीक्षणयोग्य होने से उन सबको अक्षरशः ठीक नहीं माना जा सकता । उनकी वह शक्तिशाली प्रशस्ति और उमका मार इस प्रकार है—

वाचकमुल्यस्य शिवभियः प्रकाशगशसः प्रशिष्येण ।

शिष्येण घोषनान्दिक्षमणस्यैकावशाङ्गविदः ॥१॥

वाचनया च महावाचकक्षमणमुण्डपादशिष्यस्य ।

शिष्येण वाचकाचार्यमूलनाम्नः प्रथितकौतः ॥२॥

न्यमोधिकाप्रमूनेन विहरता पुरवरे क्षुमुमनाम्नि ।

कौभीषणिना स्वातितनयेन यातमोसुनेनार्च्यम् ॥३॥

अर्हद्वचनं सम्यग्गुरुक्रमेणागतं समुपवीय ।

दुःस्वार्तं च दुरागमविद्वत्तमं लोकमवलोक्य ॥४॥

१ देखो, प्रस्तुत परिचय पृ० ११ टिप्पण २ ।

२ जैसे कि दिगम्बरी में पट्टागच्छ-अर्णो तथा श्वेताम्बरों में पामनी के शिष्या आदि ।

इदमुच्चैर्नागरवाचकेन सत्त्वानुकम्पया दृग्धम् ।

तत्त्वार्थाधिगमाख्यं स्पष्टमुमास्वातिना शास्त्रम् ॥५॥

यस्तत्त्वाधिगमख्यं ज्ञास्यति च करिष्यते च तत्रोक्तम् ।

सोऽव्यावाधिसुखाख्यं प्राप्स्यत्यचिरेण परमार्थम् ॥६॥

“ जिनके दीक्षागुरु ग्यारह अंग के धारक ‘धोपनन्दि’ क्षमण थे और प्रगुरु-गुरु के गुरु-वाचकमुख्य ‘शिवथी’ थे, वाचना से अर्थात् विद्याग्रहण की दृष्टि से जिसके गुरु ‘भूल’ नामक वाचकाचार्य और प्रगुरु महावाचक ‘मुण्डपाद’ थे; जो गोत्र से ‘कौभीषणि’ थे; और जो ‘स्वाति’ पिता और ‘वात्सी’ माता के पुत्र थे; जिनका जन्म ‘न्यग्रोधिका’ में हुआ था और जो ‘उच्चनागर’ शाखा के थे; उन उमास्वाति वाचक ने गुरु परम्परा से

१ ‘उच्चैर्नागर’ शाखाका प्राकृत ‘उच्चनागर’ नाम मिलता है। यह शाखा किसी ग्राम या शहर के नाम पर से प्रसिद्ध हुई होगी ऐसा तो स्पष्ट दाल पड़ता है। परन्तु यह ग्राम कौनसा नगर होगा यह निश्चित करना कठिन है। हिन्दुस्तान के अनेक भागों में नगर नाम के या जिनके अन्त में नगर नाम हो ऐसे नामों के अनेक शहर तथा ग्राम हैं। ‘बड़नगर’ यह गुजरात का पुराना तथा प्रसिद्ध नगर है। बड़ का अर्थ मोटा (विशाल) और मोटा का अर्थ कदाचित् ऊँचा भी होता है। लेकिन बड़नगर नाम भी पूर्व देश के उस अथवा उस जैसे नाम के शहर पर से गुजरात में लिया गया है, ऐसी भी विद्वानों की कल्पना है। इससे उच्चनागर शाखा का बड़नगर के साथ सम्बन्ध है ऐसा जोर देकर नहीं कहा जा सकता। इसके सिवाय, जिस काल में उच्चनागर शाखा उत्पन्न हुई उस काल में बड़नगर या कि नहीं और या तो उसके साथ जैनों का सम्बन्ध कितना था यह भी विचारने की बात है। उच्चनागर शाखा के उद्भव समय का जैनाचार्यों का मुख्य विहार गंगा-यमुना की तरफ होने के प्रमाण मिलते हैं। इससे बड़नगर के साथ उच्चनागर शाखा का सम्बन्ध होने की कल्पना सबल नहीं रहती। कनिंघम इस विषय में लिखता है कि “ यह भौगोलिक नाम उत्तर-पश्चिम प्रान्त के

प्राप्त हुए थेष्ठ आहूत—उपदेश को मली प्रकार धारण कर के तथा गुप्त शास्त्रों द्वारा हतबुद्धि दुःखित लोक को देख कर के प्राणिमों की अनुकम्पा से प्रेरित होकर यह 'तत्त्वाचार्यगम' नाम का स्पष्ट शास्त्र विहार करके हुए 'कुमुनपुर' नाम के महानगर में रचा है । जो इस तत्त्वाचार्यशास्त्र को जानना और उसके कथनानुसार आचरण करेगा वह अव्यावाधिगुप्त नाम के परमात्म मोक्ष को सीधे प्राप्त करेगा ।”

इस प्रशस्ति में ऐतिहासिक हकीकत को सूचित करने वाली मुख्य बातें हैं : १ दीक्षागुरु तथा दीक्षाप्रगुरु का नाम, और दीक्षागुरु को योग्यता २ विद्यागुरु तथा विद्याप्रगुरु का नाम, ३ गोत्र, पिता तथा माता का नाम, ४ जन्मस्थान का तथा प्रथमवचनास्थान का नाम, ५ शास्त्रा तथा पद्यों की सूचना और ६ ग्रन्थकर्ता तथा ग्रन्थ का नाम ।

जिस प्रशस्ति का सार ऊपर दिया गया है और जो इस समय मान्य के अन्त में उपलब्ध होती है वह प्रशस्ति उमास्वाति की खुद की रची हुई नहीं, ऐसा मानने का कोई कारण नहीं । डा० हर्मन जैकोबी जैसे विचारक भी इस प्रशस्ति को उमास्वाति की ही मानते हैं और यह बात उन्हीं के द्वारा प्रस्तुत किये हुए तत्त्वाचार्य के जर्मन अनुवाद की भूमिका में जानी जा सकती है । इससे इसमें जिग हकीकत का उल्लेख है उन्हीं ही वषाये मान कर उस पर से वा० उमास्वाति विषयक दिगम्बर-शैवाग्र-परम्परा में मली आई मान्यताओं का खुलासा करना यही इस समस्त सत्रमाय है ।

आधुनिक बुन्देलखण्ड के अन्तर्गत 'उधनगर' नाम के किले के साथ मिलता हुआ है ।—देखो, आर्कियोलॉजिकल सर्वे आफ इंडिया रिपोर्ट, बंगलूर १४, पृ० १४७ ।

नागरास्वाति के निबन्ध में डा० रा० मानसकर 'नागर' शब्द का सम्बन्ध दिगन्तते हुए नगर नाम के अनेक प्राचीन का उल्लेख करते हैं । इसमें से यह भी विचार को सामग्री में आता है । देखो, छठी बुन्देलखण्ड साहित्यपरिषद् की रिपोर्ट ।

ऊपर निर्दिष्ट छः बातों में से पहली और दूसरी बात कुन्दकुन्द के साथ दिगम्बरसम्मत उमास्वाति के सम्बन्ध को असत्य ठहराती है। कुन्दकुन्द के उपलब्ध अनेक नामों में से ऐसा एक भी नाम नहीं जो उमास्वाति-द्वारा दशयि हुए अपने विद्यागुरु तथा दीक्षागुरु के नामों में आता हो; इससे कुन्दकुन्द का उमास्वाति के साथ विद्या अथवा दीक्षा-विषय में गुरुशिष्य-भावात्मक सम्बन्ध या इस कल्पना को स्थान ही नहीं। इसी प्रकार उक्त प्रशस्ति में उमास्वाति के वाचक-परम्परा में होने का तथा उच्चनागर शाखा में होने का स्पष्ट कथन है, जब कि कुन्दकुन्द के नन्दिसंघ^१ में होने की दिगम्बर मान्यता है; और उच्चनागर नाम की कोई शाखा दिगम्बर-सम्प्रदायमें हुई हो ऐसा आज भी जानने में नहीं आता। इससे दिगम्बर-परम्परा में कुन्दकुन्द के शिष्यरूप से माने जाने वाले उमास्वाति यदि वास्तव में ऐतिहासिक व्यक्ति हों तो भी उन्होंने यह तत्त्वार्थाधिगम शास्त्र रचा था यह मान्यता विश्वस्त आधार से रहित होने के कारण पीछे से^२ कल्पित की गई मालूम होती है।

उक्त बातों में से तीसरी बात श्यामाचार्य के साथ उमास्वाति के सम्बन्ध को ज्वेताम्बर मान्यता को असत्य ठहराती है; क्योंकि वाचक उमास्वाति अपने को कौभीषणि कह कर अपना गोत्र 'कौभीषण' सूचित करते हैं; जब कि श्यामाचार्य के गुरुरूप से पट्टावली में दाखिल हुए 'स्वाति' को 'हारित' गोत्र^३ का कहा है, इसके सिवा तत्त्वार्थ के प्रणेता उमास्वाति को उक्त प्रशस्ति स्पष्टरूप से 'वाचक' बतलाती है; जब कि श्यामाचार्य या उनके गुरुरूप से निर्दिष्ट 'स्वाति' नाम के साथ वाचक

१ देखो, 'श्यामी समन्तमद्र' पृ० १५८ से तथा प्रस्तुत परिचय का परिशिष्ट।

२ देखो प्रस्तुत परिचय पृ० ३ टिप्पणी नं० १ तथा प्रस्तुत परिचय का परिशिष्ट।

३ "हारियगुप्तं साहं च वंदिमो हारियं च समाज्जं" ॥२६॥

—नन्दिमूत्र की स्पष्टिरावली पृ० ४९।

विशेषण पट्टावली में नज़र नहीं आता । इस प्रकार उक्त प्रशस्ति एक तरफ दिगम्बर और द्व्येताम्बर परम्पराओं में चली आई भाँति रंग-नाओं का निरमल करती है और दूसरी तरफ वह प्रचक्रों का संज्ञित होने हुए भी मन्वा इतिहास प्रस्तुत करता है ।

(क) वाचक उमास्वातिका समय

वाचक उमास्वातिका के समय-सम्बन्ध में उक्त प्रशस्ति में कुछ भी निर्देश नहीं है, इसी तरह समय का ठीक निर्धारण कर देने वाला ऐसा दूसरा भी कोई साधन अभी तक प्राप्त नहीं हुआ; ऐसी स्थिति में इस सम्बन्ध में कुछ विचार करने के लिये यहाँ तीन बातों का उपयोग किया जाता है: १ वात्सानिर्देश, २ प्राचीन से प्राचीन टीकाकारों का समय और ३ अन्य दार्शनिक ग्रंथों की तुलना ।

१. प्रशस्ति में जिस 'उच्छेदनागरसागरा' का निर्देश है वह वात्सा वर निकली यह निश्चयपूर्वक कहना पड़ता है, तो भी कल्पमूल की स्मृतिकाली में 'उच्छेदनागरी' सागरा वा उच्छेद है; यह वात्सा आर्य 'सांतिश्रेणिक' में निकली है । आर्य सांतिश्रेणिक आर्य 'गुह्य' में चौथी पीढ़ी में आते हैं । आर्य गुह्य के शिष्य मुत्तित-मुत्तितवृद्ध और उनके पुत्र इन्द्रदिश, इन्द्रदिश के शिष्य दिश और दिश के शिष्य सांतिश्रेणिक हैं । यह सांतिश्रेणिक आर्य वज्र के गुरु आर्य तिहगिरि के गुरुभाई थे; इनमें से आर्य वज्र की पहली पीढ़ी में आते हैं । आर्य गुह्य का स्वर्गवाग-ममय बीरान् २९१ और वज्र का स्वर्गवाग-ममय बीरान् ५८४ उल्लिखित मिलता है । अर्थात् गुह्य के स्वर्गवाग-ममय के वज्र के स्वर्गवाग-ममय तक २९३ वर्ष के भीतर बीच बीरान् जायस

१ "येरेहितो न अश्वमेधेनिर्णीहो माश्वमेधेनिर्णीहो एष न उच्छेदनागरी साहा निष्पत्ता ।"—मूल कल्पमूलस्मृतिकालिका पृ० ५५ । आर्य सांतिश्रेणिक की पूर्व परम्परा आने के लिये इनके आगे के कल्पमूल के रूप देनी ।

होती है। इस तरह सरसरी तौर पर एक एक पीढ़ी का काल साठ वर्ष का मान लेने पर सुहस्ति से चौथी पीढ़ी में होने वाले शांतिश्रेणिक का प्रारम्भ काल वीरात् ४७१ का आता है। इस समय के मध्य में या थोड़ा आगे पीछे शांतिश्रेणिक में उच्चनागरी शाखा निकली होगी। वाचक उमास्वाति, शांतिश्रेणिक की ही उच्चनागर शाखा में हुए हैं ऐसा मानकर और इस शाखा के निकलने का जो समय अनुमान किया गया है उसे स्वीकार करके यदि आगे चला जाय तो भी यह कहना कठिन है कि वा० उमास्वाति इस शाखा के निकलने बाद कब हुए हैं। क्योंकि अपने दौषागुरु और विद्यागुरु के जो नाम प्रशस्ति में उन्होंने दिये हैं उनमें से एक भी कल्पसूत्र की स्थविरावलि में या उस प्रकार की किसी दूसरी पट्टावली में नहीं पाया जाता। इससे उमास्वाति के समय-संबंध में स्थविरावलि के आधार पर यदि कुछ कहना हो तो अधिक में अधिक इतना ही कहा जा सकता है कि वे वीरात् ४७१ अर्थात् विक्रम संवत् के प्रारम्भ के लगभग किसी समय हुए हैं, उससे पहले नहीं; इससे अधिक परिचय अभी अन्धकार में है।

२. इस अंधकार में एक अस्पष्ट प्रकाश डालने वाली एक किरण तत्त्वार्थसूत्र के प्राचीन-टीकाकार के समय-सम्बन्धी है; जो उमास्वाति के समय की अनिश्चित उत्तर सीमा को मर्यादित करती है। स्वोपज्ञ भाष्य को यदि अलग किया जाय तो तत्त्वार्थ सूत्र पर जो सीधी टीकाएँ इस समय उपलब्ध हैं उन सब में पूज्यपाद की 'सर्वार्थसिद्धि' प्राचीन है। पूज्यपाद का समय विद्वानों ने विक्रम की पाँचवी-छठी शताब्दी निर्धारित किया है; इससे सूत्रकार वा० उमास्वाति विक्रम की पाँचवी शताब्दी से पूर्व किसी समय हुए हैं, ऐसा कह सकते हैं।

ऊपर की विचारसरणी के अनुसार वा० उमास्वाति का प्राचीन से प्राचीन समय विक्रम की पहली शताब्दी और अर्वाचीन से अर्वाचीन समय तीसरी-चौथी शताब्दी आता है। इन तीन-सौ चार-सौ वर्ष के अन्तराल में से उमास्वाति का निश्चित समय गोधने का काम बाकी रह जाता है।

३ समय-सम्बन्धी इन सम्भावना में और भावी सोप में उतरने होने वाली ऐसी कुछ विशेष बातें भी हैं जो उनके सत्त्वार्थ मूल और भाष्य के साथ दूसरे दर्शनों तथा जैन आगम की तुलना में से कलित होती हैं, उन्हें भी यहाँ पर दिया जाता है। यद्यपि ऐसा नहीं है कि ये बातें सोपों और पर समय का ठोकर निर्णय करने के लिये इस समय सहायक हो सकें, फिर भी यदि दूसरे सबल प्रमाण मिल जायें तो इन बातों का कोमल उपयोग होने में तो कुछ भी शंका नहीं है। इस समय तो ये बातें भी हमें उमास्वामि के उपर्युक्त अनुमानित समय की तरफ ही ले जाती हैं।

(क) जैन-आगम 'उत्तराध्ययन' कणाद के मूर्तों से पहले का होना चाहिए ऐसी सम्भावना परपरा दृष्टि से और दूसरी दृष्टि से भी होती है। कणाद के मूर्त बहुत करके ईश्वरी मन् में पूर्व की पहली दाताश्री के मने जाते हैं। जैन आगमों के आधार पर रहे हुए सत्त्वार्थमूर्तों में तीन मूर्त ऐसे हैं कि जिनमें उत्तराध्ययन की छाया के अतिरिक्त कणाद के मूर्तों का साक्ष्य दिगलाई देता है। इन तीन मूर्तों में पहला द्रव्य का, दूसरा गुण का, और तीसरा काल का लक्षणविषयक है।

उत्तराध्ययन के ७८ में अध्ययन की ६ ठी याया में द्रव्य का लक्षण "गुणाणमासओ द्रव्यम्"—गुणानामाश्रयो द्रव्यम्। अर्थात्, जो गुणों का आश्रय वह द्रव्य, इतना हो है। कणाद द्रव्य के लक्षण में गुण के अतिरिक्त त्रिया और समवायिकारणता को शामिल करके कहता है कि "क्रियागुणवन् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्"—१. १. १५। अर्थात्, जो त्रिया वाला, गुण वाला तथा समवायिकारण हो वह द्रव्य है। बा० उमास्वामि उत्तराध्ययन-वर्णित गुणवाद को क्रमशः रख कर कणाद-मूर्तों में दिगई देने वाले 'त्रिबा' शब्द की जगह जैन-परम्परा-प्रसिद्ध 'पचांवा' शब्द रखकर द्रव्य का लक्षण वर्णित है कि 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' ५.३७। अर्थात्, जो गुण तथा पर्याय वाला हो वह द्रव्य है।

१. द्रव्य लक्षण के विषय में विवेक जानने के लिये देखो—द्वितीय-मीमांसा भाषाटीका ७. ५४। व्याख्यानार नामिक शक्ति प्रस्थापना ७. २५-२६, ११९।

उत्तराध्ययन के २८ वे अध्ययन की ६ ठी गायी में गुण का लक्षण 'एगद्व्यस्सिओ गुणा'—'एकद्रव्याश्रिता गुणाः । अर्थात् जो एक द्रव्य के आश्रित हो वे गुण, इतना ही हैं । कणाद के गुणलक्षण में विशेष वृद्धि देखी जाती है । वह कहता है कि "द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोग-विभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्"—१.१.१६ । अर्थात्, द्रव्य के आश्रित, निर्गुण और संयोग-विभाग में अनपेक्ष जो कारण नहीं होता वह गुण है । उमास्वाति के गुणलक्षण में उत्तराध्ययन के गुणलक्षण के अतिरिक्त कणाद के गुणलक्षण में मे एक 'निर्गुण' अंश है । वे कहते हैं कि "द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः"—५. ४० । अर्थात्, जो द्रव्य के आश्रित और निर्गुण हों वे गुण हैं ।

उत्तराध्ययन के २८ वे अध्ययन की १० वीं गायी में काल का लक्षण "घर्तनालक्षणो कालो"—'वर्तनालक्षणः कालः । अर्थात्, वर्तना यह काल का स्वरूप, इतना ही है । कणाद के काललक्षण में 'वर्तना' पद तो नहीं है परंतु दूसरे शब्दों के साथ 'अपर' शब्द दिसलाई पड़ता है "अपरिस्मन्नपरं युगपश्चिरं क्षिप्रमिति काललिङ्गानि"— २. २. ६ । उमास्वति-कृत काललक्षण में 'वर्तना' पद के अतिरिक्त जो दूसरे पद दिसलाई पड़ते हैं उनमें 'परत्व' और 'अपरत्व' ये दो शब्द भी हैं; जैसा कि "घर्तना परिणाम क्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य"— ५. २२ ।

ऊपर दिये हुए द्रव्य, गुण तथा काल के लक्षणवाले तत्त्वार्थ के तीन सूत्रों के लिये उत्तराध्ययन के सिवाय किसी प्राचीन श्वेताम्बर जैन आगम अर्थात् अंग का उत्तराध्ययन जितना ही शाब्दिक आधार हो ऐसा अभी तक देखने में नहीं आया; परंतु विक्रम की पहली-दूसरी शताब्दी के माने जानेवाले 'कुन्दकुन्द' के प्राकृत वचनों के साथ तत्त्वार्थ के मल्लूत सूत्रों का कही तो पूर्ण सादृश्य है और कही बहुत ही कम । श्वेताम्बर सूत्रपाठ में द्रव्य के लक्षणवाले दो ही सूत्र हैं "उत्पादव्ययधौव्ययुक्तं सत्"—५. २९. । "गुणपर्यायवद् द्रव्यम्"—५. ३७. । इन दोनों के अतिरिक्त द्रव्य के लक्षणविषय में एक तीसरा सूत्र दिगंबर सूत्रपाठ में है—"सद् द्रव्यलक्षणम्"—५. २९. । ये तीनों दिगंबर सूत्रपाठगतः

मूत्र कुन्दकुन्द के पचास्तित्राय को निम्न प्राप्त गाथा में प्रमत्त में विद्यमान है

“ द्रव्यं सप्तस्त्रिणयं उपाद्व्ययधुवत्तसंजुतं ।

गुणपञ्जयासयं वा जं तं भण्णंति सव्वण्डू ॥१०॥ ”

इसके विवाय, कुन्दकुन्द के प्रमिद ग्रन्थों के साथ तत्त्वायंमूत्र का जो शाब्दिक तथा वस्तुगत महत्त्व का सादृश्य है वह आकरिमक तो है ही नहीं ।

(ग) उपलब्ध योगमूत्र के रचयिता पतंजलि माने जाते हैं, व्यासराय-महामाध्य के बर्ती पतंजलि हो योगमूत्रकार हैं या दूसरे कोई पतंजलि, इस विषय में अभी कोई निश्चय नहीं । यदि महामाध्यकार और योगमूत्रकार पतंजलि एक ही तो योगमूत्र विनय के पूर्व पहली-दूगरों का उपासी का ऐसा कहा जा सकता है । योगमूत्र का ' व्यासमाध्य ' पत्र का है यह भी निर्दिष्ट नहीं, फिर भी उसे विनय की तीसरी पाशाखी में प्राचीन मानने का कोई कारण नहीं है ।

योगमूत्र और उसके भाष्य के साथ तत्त्वायं के मूत्रों और उनके भाष्य का शाब्दिक तथा आधिक सादृश्य बहुत है और यह जानना भी है; जो भी इन दोनों में से किसी एक के ऊपर दूसरे का अगर है वह भली प्रकार कहना शक्य नहीं; क्योंकि तत्त्वायं के मूत्रों और भाष्य को दशरथों में प्राचीन जैन आगमग्रन्थों की विरासत मिली हुई है, वही प्रकार योगमूत्र और उसके भाष्य को पुरातन शास्त्र, योग तथा बौद्ध धार्मिक परम्पराओं की विरासत मिली है । ऐसा होने हुए भी तत्त्वायं के भाष्य में एक स्पष्ट ऐसा है जो जैन अगग्रन्थों में इस समय तक उपलब्ध नहीं और योगमूत्र के भाष्य में उपलब्ध है ।

पहले निर्दिष्ट हुई आयु कम भी हो सकती है क्योंकि जैन में दृष्ट भी सकती है और नहीं भी, ऐसी बर्ती जैन-अग्रन्थों में है । परन्तु

१. इसके साक्ष्य के निम्न देनी मेम दिना हुआ दिनी जोगरथों, प्रमाणों पर पर मे ।

इस चर्चा में आयु के टूट सकने के पक्ष की उपपत्ति करने के लिये भोगे कपडे तथा सूखी घास का उदाहरण अंगग्रन्थों में नहीं, तत्त्वार्थ के भाष्य में इसी चर्चा के प्रसंग पर ये दोनों उदाहरण दिये गये हैं जो कि योगसूत्र के भाष्य में भी हैं। इन उदाहरणों में सूखी यह है कि दोनों भाष्यों का शाब्दिक सादृश्य भी बहुत ज्यादा है। साथ ही, यहाँ एक विशेषता यह है कि योगसूत्र के भाष्य में जिसका अस्तित्व नहीं ऐसा गणित-विषयक एक तीसरा उदाहरण तत्त्वार्थ सूत्र के भाष्य में पाया जाता है। दोनों भाष्यों का पाठ क्रमशः इस प्रकार है :—

“Xशेषा मनुष्यास्तिर्यग्योनिजाः सोपक्रमा निरूपक्रमाश्चापवर्त्या-
युपोऽनपवर्त्यामुपश्च भवन्ति । X अपवर्तनं शीघ्रमन्तर्मुहूर्तात्कर्म-
फलोपभोगः उपक्रमोऽपवर्तननिमित्तम् । X संहतशुष्कतृणराशिदह-
नवन् । यथाहि संहतस्य शुष्कस्यापि तृणराशेरवयवशः क्रमेण
दह्यमानस्य चिरेण दाहो भवति तस्यैव शिथिलप्रकीर्णापचितस्य
सर्वतो युगपदादीपितस्य पवनोपक्रमाभिहतस्याशुदाहो भवति ।
तद्वन् । यथा वा संख्यानाचार्यः करणलाघवार्थं गुणकारभागहाराभ्यां
राशि छेदादेवापवर्तयति न च सख्येयस्यार्थं स्याभावो भवति तद्वदुपक्र-
माभिहतो मरणतमुद्घातदुःखार्तः कर्मप्रत्ययमनाभोगपूर्वकं करणविशेष-
मुत्पाद्य फलोपभोगलाघवार्थं कर्मापवर्तयति न चास्य कलाभाव इति ।
किं चान्यत् । यथा वा धौतपटो जलाद्र्द एव च वितानितः
सूर्यरश्मिवाग्न्यभिहतः क्षिप्रं शोषमुपयाति न च संहते तस्मिन् प्रभू-
तस्नेहागमो नापि वितानितेऽकृत्स्नशोषः तद्वद् यद्योक्तनिमित्तापवर्तनैः कर्मणः
क्षिप्रं फलोपभोगो भवति । न च कृतप्रणाशाकृताभ्यागमाकृत्यानि ।”—
तत्त्वार्थ-भाष्य २. ५२ ।

“आयुर्विपाकं कर्म द्विविधं सोपक्रमं निरूपक्रम च । तत्र यथाद्र्द वस्त्रं
वितानितं हृसीयसा कालेन शुष्येत्तथा सोपक्रमम् । यथा च तदेव
संपिण्डितं चिरेण संशुष्येदेवं निरूपक्रमम् । यथा वाग्निः शुष्के कक्षे
मुक्तो वातेन समन्ततो युक्तः क्षेपीयसा कालेन दहेन् तथा सोप-
क्रमम् । यथा वां स एवामिस्तृणराशौ क्रमशोऽवयवेषु न्यस्ताश्चिरेण

दहेन तथा निरुपक्रमम् । तदेकमविक्रमायुधरं कर्म द्विविधं मतेन निरुपक्रमं च । —योग-भाष्य ३. २२ ।

(ग) अक्षवाद का 'न्यायदर्शन' ईश्वरी सत्त्व के आरम्भ के समय का क्या हुआ माना जाता है । उसका 'वात्तवायनभाष्य' दूसरी योगरी दृष्टावधि के भाष्यकाल की प्राथमिक कृतियों में से एक कृति है । इस कृति के कुछ शब्द और विषय तत्त्वार्थभाष्य में पाये जाते हैं । न्यायदर्शन (१.१.३) —भाष्य प्रमाणवस्तुतत्त्ववाद का निर्देश तत्त्वार्थ अ० १ सू० ६ और ३५ के भाष्य में पाया जाता है । तत्त्वार्थ १. १२ के भाष्य में अर्थापत्ति, सम्भव और अभाव आदि प्रमाणों के भेद का निरस्तन न्यायदर्शन (२. १. १.) आदि के समान हैं । न्यायदर्शन में प्रत्यक्ष के लक्षण में "इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्" (१. १. ४) ये शब्द हैं । तत्त्वार्थ १. १२ के भाष्य में अर्थापत्ति आदि जुड़े माने जाने वाले प्रमाणों को मति और भ्रम शब्दों में समझाने करने हुए इन्हीं शब्दों का प्रयोग किया है । यथा :—
"सर्वाण्येतानि मतिश्रुतयोरन्तर्भूतानि इन्द्रियार्थसन्निकर्षनिमित्तत्वात् ।

इसी तरह वस्तुवृत्ति-महाभाष्य^१ और न्यायदर्शन (१.१.१५) आदि में पर्याय शब्द की जगह 'अनर्थांतर' शब्द के प्रयोग की जो पद्धति है वह तत्त्वार्थ सूत्र (१.१.३) में भी पाई जाती है ।

(घ) बौद्धदर्शन की सन्ध्यावाद, विज्ञानवाद आदि शास्त्रों के शास्त्र संन्यासों का अथवा विनिवृत्ति शास्त्रों का जिस प्रकार सर्वापेक्षितिके उल्लेख है उस प्रकार तत्त्वार्थभाष्य में नहीं है तो भी बौद्धदर्शन के भाष्यों के सामान्य मन्त्र्य तत्त्वान्तर के संन्यासों के रूप में दो-एक स्थान पर पाये

१ "प्रत्यक्षानुमानोपमानाभ्याः प्रमात्वानि" । न्यायदर्शन १. १. १ ।
"यनुविपरिचयेनैकैकवाक्यान्तरेण" —तत्त्वार्थभाष्य १. ६. और "प्रमा वा प्रत्यक्षानुमानोपमानास्तदर्थकः प्रमात्वेरेकीऽर्थः प्रतीयते" —
संन्यासभाष्य । १. ३५ ।

२. देखो. १.१.२६; २.१.१. और ५. १. ५२ का अर्थान्तर ।

हैं। वे मंतव्य पालो पिटक के ऊपर से लिये गये हैं या महायान के संस्कृत पिटकों से लिये गये हैं अथवा किसी दूसरे ही तद्विषयक ग्रन्थ के ऊपर से लिये गये हैं—यह विचारणीय है। उनमें पहला उल्लेख जैनमत के अनुसार नरकभूमियों की संख्या बतलाते हुए बौद्ध सम्मत संख्या का खंडन करने के लिये आ गया है। वह इस प्रकार है:—
 “अपि च तन्त्रान्तरीया असंख्येषु लोकधातुष्वसंख्येयाः पृथिवीप्रक्षारा इत्यध्यवासीताः”—तत्त्वार्थभाष्य-३. १।

दूसरा उल्लेख, जैनमत के अनुसार पुद्गल का लक्षण बतलाते हुए, बौद्ध-सम्मत पुद्गल शब्द के अर्थ का निराकरण करते हुए आया है। यथा—पुद्गला इति च तन्त्रान्तरीया जीवान् परिभाषन्ते—अ० ५ सू० २३ का उत्थानभाष्य।

(स) उमास्वाति की योग्यता

उमास्वाति के पूर्ववर्ती जैनाचार्यों ने संस्कृत भाषा में लिखने की शक्ति को यदि विकसित किया न होता और उस भाषा में लिखने का प्रयास शुरू न किया होता तो उमास्वाति इतनी प्रसन्न संस्कृत शैली में प्राकृत परिभाषा में रुढ़ साम्प्रदायिक विचारों को इतनी सफलतापूर्वक ग्रहण सकते कि नहीं यह एक सवाल ही है; तो भी उपलब्ध समग्र जैन वाङ्मय का इतिहास तो ऐसा ही कहता है कि जैनाचार्यों में उमास्वाति ही प्रथम संस्कृत लेखक हैं। उनके ग्रन्थों की प्रमत्त, सक्षिप्त और शुद्ध शैली संस्कृत भाषा के ऊपर उनके प्रभुत्व की साक्षी देती है।

१. यद्यपि जैन आगम (भगवती श. ८. उ. ३ और श. २० उ. २) में पुद्गल शब्द जीव अर्थ में भी प्रयुक्त देखा जाता है किन्तु जैन-दर्शन की परिभाषा तो मात्र अङ्ग परमाणु और तात्त्विक स्फुट में ही प्राप्ति है। जब कि बौद्ध-दर्शन की परिभाषा एक मात्र जीव अर्थ में ही प्राप्ति है। इसी भेद को लक्ष्य में रखकर वाचक ने यहाँ तन्त्रान्तरीय शब्द का प्रयोग किया है।

दहेन् तथा निरुपक्रमम् । तदेकभविकमायुष्करं कर्म द्विविधं सौरभं
निरुपक्रमं च । ”—योग-भाष्य ३. २२ ।

(ग) अथपाद का 'न्यायदर्शन' ईस्वी सन् के आरम्भ के लग-
भग का रचा हुआ माना जाता है । उसका 'वात्स्यायनभाष्य' दूसरी-
तीसरी शताब्दी के भाष्यकाल की प्राथमिक कृतियों में से एक
कृति है । इस कृति के कुछ शब्द और विषय तत्त्वार्थभाष्य में
पाये जाते हैं । न्यायदर्शन (१.१.३)—मान्य प्रमाणवतुष्कवाद का
निर्देश तत्त्वार्थ अ० १ सू० ६ और ३५ के भाष्य में पाया जाता है ।
तत्त्वार्थ १. १२ के भाष्य में अर्थापत्ति, संभव और अभाव आदि
प्रमाणों के भेद का निरसन न्यायदर्शन (२. १. १.) आदि के प्रसंग
ही है । न्यायदर्शन में प्रत्यक्ष के लक्षण में “इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्” (१. १. ४) ये शब्द हैं । तत्त्वार्थ १. १२ के भाष्य में
अर्थापत्ति आदि जुड़े माने जाने वाले प्रमाणों की मति और श्रुत ज्ञान
में समायोजन करते हुए इन्हीं शब्दों का प्रयोग किया है । यथा :—
“सर्वाण्येतानि मतिश्रुतयोरन्तर्भूतानि इन्द्रियार्थसन्निकर्षनिमित्तत्वान् ।

इसी तरह पतञ्जलि-महाभाष्य^१ और न्यायदर्शन (१.१.१५) आदि
में पर्याय शब्द की जगह 'अनर्थान्तर' शब्द के प्रयोग की जो पद्धति है वह
तत्त्वार्थ सूत्र (१.१.३) में भी पाई जाती है ।

(घ) बौद्ध-दर्शन की शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि शाखाओं के
शास्त्र मन्तव्यों का अथवा विशिष्ट शब्दों का जिन प्रकार सर्वार्थनिधि में
उल्लेख है उस प्रकार तत्त्वार्थभाष्य में नहीं है तो भी बौद्धदर्शन के धर्मों में
सामान्य मन्तव्य तंत्रान्तर के मन्तव्यों के रूप में दो-एक स्थल पर आते

१ “प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि” । न्यायदर्शन १. १. १ ।

“ धर्तुर्विषयमित्येके नयसावान्तरेण ”—तत्त्वार्थभाष्य १. ६. और “ यथा वा
प्रत्यक्षानुमानोपमानास्तवधर्मः प्रमाणैरेकीऽर्थः प्रतीयते ”—
तत्त्वार्थभाष्य । १. ३५ ।

२. देखो, १.१.५६; २.३.१. और ५. १. ५१ का महाभाष्य ।

हैं। वे मंतव्य पाली पिटक के ऊपर से लिये गये हैं या महायान के संस्कृत पिटकों से लिये गये हैं अथवा किसी दूसरे ही तद्विषयक ग्रन्थ के ऊपर से लिये गये हैं—यह विचारणीय है। उनमें पहला उल्लेख जैनमत के अनुसार नरकभूमियों की संख्या बतलाते हुए बौद्ध मम्मत संख्या का खंडन करने के लिये आ गया है। वह इस प्रकार है—
 “अपि च तन्त्रान्तरीया असंख्येषु लोकधातुष्वसंख्येयाः पृथिवीप्रसारा इत्यध्यधासिताः” —तत्त्वार्थभाष्य-२. १।

दूसरा उल्लेख, जैनमत के अनुसार पुद्गल का लक्षण बतलाते हुए, बौद्ध-सम्मत पुद्गल शब्द के अर्थ का निराकरण करते हुए आया है। यथा—पुद्गला इति च तन्त्रान्तरीया^१ जीवान् परिभाषन्ते—अ० ५ सू० २१ का उत्थानभाष्य।

(ख) उमास्वाति की योग्यता

उमास्वाति के पूर्ववर्ती जैनाचार्यों ने संस्कृत भाषा में लिखने की शक्ति को यदि चिकित्सित किया न होता और उस मापा में लिखने का प्रघात शुरू न किया होता तो उमास्वाति इतनी प्रसन्न संस्कृत शैली में प्राकृत परिभाषा में ह्रद् साम्प्रदायिक विचारों को इतनी सफलता-पूर्वक ग्रहण सकते कि नहीं यह एक सवाल ही है; तो भी उपलब्ध समग्र जैन वाङ्मय का इतिहास तो ऐसा ही कहता है कि जैनाचार्यों में उमास्वाति ही प्रथम संस्कृत लेखक हैं। उनके ग्रन्थों की प्रसन्न, संक्षिप्त और शुद्ध शैली संस्कृत भाषा के ऊपर उनके प्रभुत्व की साक्ष्य देती है।

१. यद्यपि जैन आगम (भगवती श. ८. उ. ३ और श. २० उ. २) में पुद्गल शब्द जीव अर्थ में भी प्रयुक्त देखा जाता है किन्तु जैन-दर्शन की परिभाषा तो मात्र जड़ परमाणु और साक्षिर्मेत रक्षं में ही प्रसिद्ध है। जब कि बौद्ध-दर्शन की परिभाषा एक मात्र जीव अर्थ में ही प्रसिद्ध है। इसी भेद को लक्ष्य में रखकर वाचक ने यहाँ तन्त्रान्तरीय शब्द का प्रयोग किया है।

जैन आगम में प्रसिद्ध ज्ञान, ज्ञेय, आचार, भूगोल, खगोल आदि में सम्मिश्र रखने वाली बातों का जो संक्षेप में समग्र उन्होंने तत्त्वार्थाधिगम-मूल में किया है वह उनके 'वाचक' बंध में होने की ओर वाचक-पदकी वयार्थतासे साक्ष्य देता है। उनके तत्त्वार्थ की प्रारंभिक कारिकाएँ और दूसरी पद्यकृतियाँ सूचित करती हैं कि वे गद्य की तरह पद्य के भी प्राञ्जल लेखक थे। उनके सभाष्य सूत्रों का बारीक अवलोकन जैन-आगम-संबंधी उनके सर्वप्राचीन अभ्यास के अतिरिक्त वैशेषिक, न्याय, योग और बौद्ध आदि दार्शनिक साहित्य संबंधी उनके अभ्यास की प्रतीति कराता है। तत्त्वार्थ-भाष्य (१. ५; २. १५) में उद्धृत व्याकरण के सूत्र उनके पाणिनीय-व्याकरण-विषयक अभ्यास की साक्ष्य देते हैं।

यद्यपि श्वेताम्बर सम्प्रदाय में आपकी पाँच सौ ग्रन्थों के कर्ता होने की प्रसिद्धि है और इस समय आपकी कृतिरूप से कुछ ग्रन्थ प्रसिद्ध भी हैं; तो भी इस विषय में आज सतीष-जनक कुछ भी कहने का साधन नहीं है। ऐसी स्थिति में भी 'प्रशमरति' की भाषा और विचारसरणी तथा

१ जम्बूद्वीपसमासप्रकरण, पूजाप्रकरण, श्रावकप्रशस्ति, क्षेत्रविचार, प्रशमरति। सिद्धसेन अपनी वृत्ति में (पृ० ७८, पं० २) उनके 'शौचप्रकरण' नामक ग्रंथ का उल्लेख करते हैं, जो इस समय उपलब्ध नहीं।

२ वृत्तिकार सिद्धसेन—'प्रशमरति' की भाष्यकार की ही कृतिरूप से सूचित करते हैं। यथा—'यत्र: प्रशमरती (का० २०८) अनेनेषोरतम्—परमाणुरप्रदेशो यणादिगुणेषु भजनीयः।' "वाचकेन स्वेतदेव बलसंज्ञा प्रशमरती (का० ८०) उपात्तम्"—५. ६ तथा १. ६ की भाष्यवृत्ति।

तथा सिद्धसेन भाष्यकार तथा सूत्रकार को एक तो समझते ही हैं। यथा—'स्यकृतसुप्रसंतिवेशमाश्रित्योक्तम्।"—१. २२, पृ० २५३।

"इति श्रीमदहंसावचने तत्त्वार्थाधिगमे उभास्वातिषाधकोपसमूत्रभाष्ये भावानुसारिण्या च टीकायां सिद्धसेनगणिविरचितायां अनगारागारिपनीप्रकरणः सप्तमोऽध्यायः।"—तत्त्वार्थभाष्य के सातवें अध्याय की टीका की पुष्टि। ऐसे अन्य उल्लेखों के अन्वये आगे देखो, परंपरा वाले प्रकरण हैं।

सिद्धसेन आदि के उल्लेख यह सब उसकी उमास्वाति कर्तृकता निश्चित रूपसे बतलाते हैं ।

उमास्वाति अपने को 'वाचक' कहते हैं, इसका अर्थ 'पूर्ववित्' कर के पहले से ही श्वेताम्बराचार्य उमास्वाति को 'पूर्ववित्' रूप से पहचानते आए हैं । दिगम्बर परम्परा में भी उनको 'श्रुतकेवलदेशीय' कहा है ।^२

इनका तत्त्वार्थग्रंथ इनके ग्यारह अंग विषयक श्रुतज्ञान की तो प्रतीति

प्रशमरतिप्रकरण की १२० वीं कारिका 'आचार्य आह' कह कर निशीथचूर्णि में उद्धृत की गई है । इस चूर्णि के प्रणेता जिनदास महत्तर का समय विक्रम की आठवीं शताब्दी है जो उन्होंने अपनी नन्दिसूत्र की चूर्णि में बतलाया है; इस परसे ऐसा कह सकते हैं कि प्रशमरति विशेष प्राचीन है । इससे और ऊपर बतलाए हुए कारणों से यह कृति वाचक की हो तो इसमें कोई इनकार नहीं ।

१ पूर्वों के चौदह होने का समवायंग आदि आगमों में वर्णन है । वे दृष्टिवाद नामक बारहवें अङ्ग के पाचवों भाग थे ऐसा भी उल्लेख है । पूर्वश्रुत अर्थात् मगवान महावीर द्वारा सबसे पहले दिया हुआ उपदेश ऐसी प्रचलित परम्परागत मान्यता है । पश्चिमी विद्वानों की इस विषय में ऐसी कल्पना है कि भ० पार्श्वनाथ की परम्परा का जो पूर्वकालीन श्रुत भ० महावीर को अथवा उनके शिष्यों को मिला वह पूर्वश्रुत है । यह श्रुत क्रमशः भ० महावीर के उपदिष्ट श्रुत में ही मिल गया और उसी का एक भाग-रूप से गिना गया । जो भ० महावीर की द्वादशांगी के धारक थे वे इस पूर्वश्रुत को जानते ही थे । कंठ रखने के प्रघात और दूसरे कारणों से क्रमशः पूर्वश्रुत नष्ट हो गया और आज सिर्फ 'पूर्वगतगाथा' रूप में नाम मात्र से शेष रहा उल्लिखित मिलता है । और 'पूर्व' के आधार से बने कुछ ग्रन्थ मिलते हैं ।

२ नगर ताल्लुके के एक दिगम्बर शिलालेख नं० ४६ में इन्हें 'श्रुत-केवलदेशीय' लिखा है । यथा—

“तत्त्वार्थसूत्रकर्तारमुमास्वातिमुनोऽवरम् ।

श्रुतकेवलदेशीयं यन्देऽहं गुणमन्दिरम् ॥”

करा ही रहा है इससे इनकी इतनी योग्यता के विषय में तो कोई संदेह नहीं है। इन्होंने अपने को विरासत में मिले हुए बाहुत श्रुत के सभी पदांशों संग्रह तत्त्वार्थ में किया है; एक भी महत्त्व की दोसने वाली बात को इन्होंने बिना कथन किये छोड़ा नहीं, सीसे आचार्य हेमचन्द्र संग्रहण के रूप में उमास्वाति का स्थान सर्वोत्कृष्ट आंकते हैं^१। इसी योग्यता के कारण उनके तत्त्वार्थ की व्याख्या करने के लिये सभी श्वेताम्बर-दिगम्बर आचार्य प्रेरित हुए हैं।

(ग) उमास्वाति की परम्परा

दिगम्बर वाचक उमास्वाति को अपनी परम्परा का मान कर उनकी कृतिरूप से मान तत्त्वार्थ-मूत्र को ही स्वीकार करते हैं, जब कि श्वेताम्बर उन्हें अपनी परम्परा का मानते हैं और उनकी कृतिरूप से तत्त्वार्थ-मूत्र के अतिरिक्त भाष्य को भी स्वीकार करते हैं। अब प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि उमास्वाति दिगम्बर परम्परा में हुए हैं या श्वेताम्बर परम्परा में अथवा दोनों से भिन्न किसी अलग ही परम्परा में हुए हैं? इस प्रश्न का उत्तर भाष्य के कर्तृत्व के निर्णय से मिल जाता है। भाष्य स्वयं उमास्वाति की कृति है यह बात नीचे लिखे प्रमाणों से निर्विवाद सिद्ध है।^२

१. भाष्य की उपलब्ध टीकाओं में सबसे प्राचीन टीका सिद्धसेन की है। उसमें स्वोपसत्तासूचक उल्लेख ये हैं—

“प्रतिज्ञातं चानेन “ज्ञानं वक्ष्यामः” इति। अतस्तत्तुरोगे-
नैकवचनं चकार आचार्यः।” प्रथम भाग पृ० ६९

“शास्तीति च ग्रन्थकार एव द्विधा आत्मानं विमज्ज्य सूत्रकार-
माध्यकाराकारेणैव माह.....” पृ० ७२

१ तत्त्वार्थ में वर्णित विषयों का मूल जानने के लिये देखो उ० आत्मारामजी संपादित तत्त्वार्थमूत्र-अंतागमसमन्वय।

२ “उपोमास्वाति संग्रहीतारः”—सिद्धदेव २. २. ३९।

३. देखो ‘भारतीय विद्या’ के सिंधी स्मारक अंक में श्री प्रेमीजी का लेख पृ० १२८। उसमें उन्होंने भाष्य को स्वोपसत्ता सिद्ध किया है।

“सूत्रकारादविभक्तोपि हि भाष्यकारो” पृ० २०५

“इति श्रीमदह्त्प्रवचने तत्त्वार्थाधिगमे उमास्वातिवाचकोपेक्षसूत्र-
भाष्ये भाष्यानुसारिण्यां च टीकायां.....” द्वितीय भाग पृ० १२०

२. भाष्यगत अतिम कारिकाओं में से आठवीं कारिका को याकिनी
सूनु हरिभद्राचार्यने शास्त्रवार्तासमुच्चय में उमास्वाति कर्तृक रूप से उद्धृत
किया है ।

३. भाष्य की प्रारंभिक अंगभूत कारिका के व्याख्यान में आ०
देवगुप्त भी सूत्र और भाष्य को—एक कर्तृक सूचित करते हैं—देखो
का० १, २ ।

४. प्रारम्भिक कारिकाओं में और कुछ स्थानों पर भाष्य में भी
'वक्ष्यामि, वक्ष्यामः' आदि प्रथम पुरुष का निर्देश है और इस निर्देश में कौ
हुई प्रतिज्ञा के अनुसार ही बाद में सूत्र में कथन किया गया है ।

५. शुरु से अन्त तक भाष्य को देख जाने पर एक बात मन में
जंचती है कि किसी स्थल पर सूत्र का अर्थ करने में शब्दों की खीचातानी
नहीं हुई, कहीं भी सूत्र का अर्थ करने में संदेह या विकल्प करने में नहीं
आया, इसी प्रकार सूत्र की किसी दूसरी व्याख्या को मन में रख कर सूत्र
का अर्थ नहीं किया गया और न कहीं सूत्र के पाठभेद का ही अवलम्बन
लिया गया है ।

यह वस्तु-स्थिति सूत्र और भाष्य के एककर्तृक होने की चिरकालीन
मान्यता को सत्य ठहराती है । जहाँ मूल और टीका के कर्ता अलग होते हैं

१ “तत्त्वार्थाधिगमाख्यं बह्वर्थं संग्रहं लघुग्रन्थम् ।

यक्ष्यामि शिष्यहितमिममहंद्वचनकवेशस्य ॥२२॥

नत्तं च मोक्षमार्गाद् व्रतोपदेशोऽस्ति जगति कृत्स्नेऽस्मिन् ।

तस्मात्परमिममेवेति मोक्षमार्गं प्रवक्ष्यामि ॥३१॥

२ “गुणान् लक्षणतो वक्ष्यामः”—५. ३७ का भाष्य, अगला सूत्र ५. ४० ।

“अनादिरादिमांश्च तं परस्ताद्वक्ष्यामः”—५. २२ का भाष्य, अगला सूत्र ५. ४२ ।

करा हो रहा है इससे इनकी इतनी योग्यता के विषय में तो कोई संदेह नहीं है । इन्होंने अपने को विरासत में मिले हुए आर्हत श्रुत के सभी 'पदापीता संग्रह' तत्त्वार्थ में किया है; एक भी महत्त्व की दोखने वाली बात को इन्होंने बिना कथन किये छोड़ा नहीं, सीसे आचार्य हेमचन्द्र संग्रहण के रूप में उमास्वाति का स्थान सर्वोत्कृष्ट आंकते हैं^१ । इसी योग्यता के कारण उनके तत्त्वार्थ की व्याख्या करने के लिये सभी श्वेताम्बर-दिगम्बर आचार्य प्रेरित हुए हैं ।

(ग) उमास्वाति की परम्परा

दिगम्बर वाचक उमास्वाति को अपनी परम्परा का मान कर उनकी कृतिरूप ने मात्र तत्त्वार्थ-सूत्र को ही स्वीकार करते हैं, जब कि श्वेताम्बर उन्हें अपनी परम्परा का मानते हैं और उनकी कृतिरूप से तत्त्वार्थ-सूत्र के अतिरिक्त भाष्य को भी स्वीकार करते हैं । अब प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि उमास्वाति दिगम्बर परम्परा में हुए हैं या श्वेताम्बर परम्परा में अथवा दोनों से भिन्न किसी अलग ही परम्परा में हुए हैं ? इस प्रश्न का उत्तर भाष्य के कर्तृत्व के निर्णय से मिल जाता है । भाष्य स्वयं उमास्वाति की कृति है यह बात नीचे लिये प्रमाणों से निर्विवाद सिद्ध है ।^२

१. भाष्य की उपलब्ध टीकाओं में सबसे प्राचीन टीका मिदयेन की है । उसमें स्वोपज्ञतासूचक उल्लेख ये हैं—

“प्रतिज्ञातं चानेन “ज्ञानं वक्ष्यामः” इति । अतस्तत्तुरोपे-
नैकवचनं चकार आचार्यः ।” प्रथम भाग पृ० ६९

“शास्तीति च ग्रन्थकार एव द्विधा आत्मानं विमज्ज्य सूत्रकार-
भाष्यकाराकारेणैव माह.....” पृ० ७२

१ तत्त्वार्थ में धर्जित विषयों का मूल जानने के लिये देखो उ० आत्मारामजी संग्राहित तत्त्वार्थसूत्र-बेनागमसामन्वय ।

२ “उपोमास्वाति संग्रहीतारः”—सिद्धदेम २. २. ३९ ।

३. देखो 'भारतीय विद्या' के सिंगी स्मारक अंक में भी प्रेमीजी का लेख पृ० १२८ । उसमें उन्होंने भाष्य को स्वोपज्ञ सिद्ध किया है ।

उक्त दलीलें यद्यपि ऐसा मावित करती हैं कि वाचक उमास्वाति 'दिगम्बर परम्परा के नहीं थे, फिर भी यह देखना तो बाकी ही रह जाता है कि तब वे कौन सी परम्परा के थे ? नीचे की दलीलें उन्हें श्वेताम्बर परम्परा के होने की तरफ ले जाती हैं ।

१ प्रशस्ति में उल्लिखित उच्चनुगरी शाखा ' श्वेताम्बर पट्टावली ' में पाई जाती है ।

२ अमुक विषय-संबन्धी मतभेद या विरोध बतलाते हुए भी कोई ऐसे प्राचीन या अर्वाचीन श्वेताम्बर आचार्य नहीं पाये जाते जिन्होंने दिगम्बर आचार्यों की तरह भाष्य को अमान्य रक्खा हो ।

३ जिसे उमास्वाति की कृति रूप से मानने में शंका का अवकाश नहीं जो पूर्वोक्त प्रकार से भाष्य विरोधी है, ऐसे प्रशमरति ' ग्रन्थ में मुनि के दश-पात्र का व्यवस्थित निरूपण देखा जाता है, जिसे श्वेताम्बर परम्परा निर्विवादरूप में स्वीकार करती है ।

४ उमास्वाति के वाचकवंश का उल्लेख और उसी वंश में होने वाले अन्य आचार्यों का वर्णन श्वेताम्बर पट्टावलिमें, पन्नवणा और नन्दी की स्पष्टविरावली में पाया जाता है ।

ये दलीलें वा० उमास्वाति को श्वेताम्बर परंपरा का सिद्ध करती हैं, और अब तक के समस्त श्वेताम्बर आचार्य उन्हें अपनी ही परंपरा का पहले से मानते आये हैं । वाचक उमास्वाति श्वेताम्बर परम्परा में हुए और 'दिगम्बर' में नहीं, ऐसा खुद मेरा भी मन्तव्य अधिक वाचन चिन्तन के बाद आज पर्यन्त स्थिर हुआ है । इस मन्तव्य की विशेष स्पष्ट समझाने के लिए दिगम्बर-श्वेताम्बर के भेद सम्बन्धी इतिहास के कुछ प्रश्नों पर प्रकाश डालना जरूरी है । पहला प्रश्न यह है कि इस समय जो दिगम्बर श्वेताम्बर के भेद या विरोध का विषय श्रुत तथा आचार देखा जाता है उसकी प्राचीन जड़ कहाँ तक पाई जाती है और वह प्राचीन जड़ मुख्यतया किस बात में रही ? दूसरा प्रश्न यह है कि उक्त दोनों फिरकों को समानरूप

१ देखो, प्रस्तुत परिचय पृ० ५ तथा ८ ।

२ देखो, का० १३५ से ।

यहाँ तत्त्वज्ञान-विषयक प्रतिष्ठित तथा अनेक सम्प्रदायों में मान्य द्रव्यों में ऊपर जैसी वस्तु-स्थिति नहीं होती। उदाहरण के तौर पर वैश्व दंगन में प्रतिष्ठित 'ब्रम्हसूत्र' ग्रन्थ को लीजिये, यदि इसका कर्ता गुरु व्याख्याकार होता तो इसके भाष्य में आज जो शब्दों की खीचातानी, अर्थ के विकल्प और अर्थ का संदेह तथा सूत्र का पाठभेद दिखाई पड़ता, यह कदापि न होता। इसी तरह तत्त्वार्थ-सूत्र के प्रणेता ने ही 'सर्वार्थसिद्धि', 'राजवातिक' और 'श्लोकवातिक' आदि कोई व्याख्या नहीं की होती तो उनमें जो अर्थ की खीचातानी, शब्द की तोड़-मरोड़, अन्वयार्थ, अर्थ का संदेह और पाठभेद दिखाई देते हैं वे कभी न होते। यह वस्तुस्थिति निश्चित रूप से एककनूक भूल तथा टीका वाले ग्रन्थों की देमने से समझी जा सकती है। इतनी चर्चा मूल तथा भाष्य का कर्ता एक होने की मान्यता की निश्चित भूमिका पर हमें लाकर छोड़ देनी है।

मूल और भाष्य के कर्ता एक ही हैं, यह निश्चय इस प्रश्न के रूप करने में बहुत उपयोगी है कि वे किस परम्परा के थे? उमास्वामि दिग्गज परम्परा के नहीं थे ऐसा निश्चय करने के लिये नीचे की दलीलें काफी हैं।

१ प्रशास्ति में सूचित की हुई उच्चनागर शाखा या नागर शाखा के दिगम्बर सम्प्रदाय में होने का एक भी प्रमाण नहीं पाया जाता।

२ 'काल' किसी के मत से वास्तविक द्रव्य है ऐसा सूत्र (५. ३८) और उसके भाष्य का वर्णन दिगम्बर पक्ष (५. ३९) के विरुद्ध है। केवली में (९. ११) ग्यारह परीपह होने की सूत्र और भाष्यगत तीर्थ मान्यता एवं भाष्यगत धम्म पात्रादि का स्पष्ट उल्लेख भी दिगम्बर परम्परा के विरुद्ध है—९. ५, ९. ७, ९. २६। सिद्धों में लिगंशर और संपिंशर का भाष्यगत वक्तव्य दिगम्बर परंपरा में उल्टा है।

३ भाष्य में केवलज्ञान के पश्चात् केवली के दूसरा उपयोग मानने न मानने का जो मन्तव्य भेद (१. ३१) है वह दिगम्बर ग्रन्थों में नहीं दिखाई देता।

१ उदाहरण के तौर पर देखो, सर्वार्थसिद्धि—“वरमदेहा इति च पाठः”—२. ५३। “अथवा एकादश विने न सन्तोति चावयनेनः वन्पनीय गोपस्वारत्वात् सूत्रानाम्”—९. ११।

था, और जो विलकुल नग्न नहीं ऐसा मध्यममार्गी भी था। उक्त दोनों दलों का विलकुल नग्न रहने या न रहने के विषय में तथा थोड़े बहुत अन्य आचारों के विषय में भेद रहा^१, फिर भी वह भगवान के व्यक्तित्व के कारण विरोध का रूप धारण करने न पाया। उत्कट और मध्यम त्याग मार्ग के उस प्राचीन समन्वय में ही वर्तमान दिगम्बर-श्वेताम्बर भेद की जड़ है।

उस प्राचीन समय में जैन परम्परा में दिगम्बर-श्वेताम्बर जैसे शब्द न थे फिर भी आचारभेद सूचक नग्न, सचेल (उत्त० २३. १३, २९) जिनकल्पिक, पाणिप्रतिग्रह (कल्पसूत्र ९. २८), पाणिपात्र आदि शब्द उत्कट त्यागवाले दल के लिए; तथा सचेल प्रतिग्रहधारी, (कल्पसूत्र ९. ३१) स्मविरकल्प (कल्पसूत्र० ९. ६३) आदि शब्द मध्यम-त्यागवाले दल के लिए पाए जाते हैं।

२ इन दो दलों का आचार सम्यन्धी भेद होते हुए भी भगवान् के शासन के मुख्य प्राण रूप श्रुत में कोई भेद न था, दोनों दल बारह अंग रूप से माने जाने वाले तत्कालीन श्रुत को समान भाव से मानते थे। आचारविषयक कुछ भेद और श्रुतविषयक पूर्ण अभेद की यह स्थिति तरतमभाव से भगवान् के बाद करीब डेढ़ सौ वर्ष तक रही। यह स्मरण रहे कि इस बीच में भी दोनों दल के अनेक योग्य आचार्यों ने उसी अंग श्रुत के आधार पर छोटे बड़े ग्रन्थ रचे थे जिनको सामान्य रूप से दोनों दल के अनुगामी तथा विशेष रूप से उस उस ग्रन्थ के रचयिता के शिष्यगण मानते थे और अपने अपने गुरु-प्रगुरु की कृति समक्ष कर उस पर विशेष भार देते थे। वे ही ग्रन्थ अंगबाह्य, अनंग या उपाग रूप से^२ व्यवहृत हुए। दोनों दलों की श्रुत के विषय में इतनी अधिक निष्ठा व वफादारी रही कि जिससे अंग और अंगबाह्यका प्रामाण्य समान रूप से मानने पर भी किसी ने अंग और अनंग श्रुत की

१. देखो उत्तराध्ययन अ० २३।

२. दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, प्रज्ञापना, अनुयोगद्वार, आवश्यक साविभाषित आदि।

से मान्य श्रुत या या नहीं, और या तो कबतक वह समान मान्य का विषय रहा, और उसमें मतभेद कब से प्रविष्ट हुआ, तथा उन मतों के अन्तिम फलस्वरूप एक-दूसरे को परस्पर पूर्णरूपेण अमान्य श्रुतों का निर्माण कब हुआ ? तीसरा पर अन्तिम प्रश्न यह है कि उपासकों खुद किस परम्परा के आचार का पालन करते थे, और उन्हें जिस श्रुत को आचार बनाकर तत्त्वार्थ की रचना को वह श्रुत उभर दते फिरकों को पूर्णतया समानरूप से मान्य था या किसी एक फिरके को । पूर्णरूपेण मान्य, और दूसरे को पूर्णरूपेण अमान्य ?

१ जो कुछ ऐतिहासिक सामग्री अभी प्राप्त है उससे निर्विवाद रूप इतना साफ जान पड़ता है कि भगवान् महावीर पार्श्वपत्य की परमा में हुए थे और उन्होंने शिषिल या मध्यम त्याग-मार्ग में अपने उन त्यागमार्गमय व्यक्तित्व के द्वारा नवीन जीवन डाला । शुरू में बिना धीरे उदासीनता रखनेवाले भी अनेक पार्श्वसन्तानिक साधु, या भगवान् महावीर के शासन में आ मिले^१ । भगवान् महावीर ने अन्यायपरबोधित उदार, पर तात्त्विक दृष्टि से अपने शासन में उन दो दलों का स्थान निर्दिष्ट किया^२ जो बिल्कुल नग्नजीवी तथा उत्पट विहा

१. आचारांगसूत्र सूत्र १७८ ।

२. कालासवेणियपुत्त (भगवती १. ९), केशी (उत्तराध्ययन अध्याय २३), उदकपेदालपुत्त (सूत्रकृताङ्ग २. ७), गागेय (भगवती ९. ३२) इत्यादि विशेष के लिये देखो “ उत्थान महावीराङ्क ” पृ० ५८ । कुछ पाश्चात्त्यों ने पंचमहाव्रत और प्रतिक्रमण के साथ नग्नत्व का भी स्वीकार किया ऐसा उन्हें आज तक अंगों में सुरक्षित है । उदाहरणार्थ देखो भगवती १. ९ ।

३. आचारांग में सचेल और अचेल दोनों प्रकार के मुनियों का वर्णन है । अचेल मुनि के वर्णन के लिये प्रथम भुतरङ्ग के छठे अध्याय के १८ सूत्र से आगे के सूत्र देखने चाहिए; और सचेल मुनि के वर्णन के लिये द्वितीय भुतरङ्ग का ५ वाँ अध्याय देखना चाहिए । और मुनि तथा अचेल मुनि ये दोनों मोक्ष को कैसे जीते इससे रीचक वर्णन लिये देखो आचारांग १. ८ ।

था, और जो विलकुल नग्न नहीं ऐसा मध्यममार्गी भी था। उक्त दोनों दलों का विलकुल नग्न रहने या न रहने के विषय में तथा थोड़े बहुत अन्य आचारों के विषय में भेद रहा^१, फिर भी वह भगवान के व्यक्तित्व के कारण विरोध का रूप धारण करने न पाया। उत्कट और मध्यम त्याग मार्ग के उस प्राचीन समन्वय में ही वर्तमान दिगम्बर-श्वेताम्बर भेद की जड़ है।

उस प्राचीन समय में जैन परम्परा में दिगम्बर-श्वेताम्बर जैसे शब्द न थे फिर भी आचारभेद सूचक नग्न, अचेल (उत्त० २३. १३, २९) जिनकल्पिक, पाणिप्रतिग्रह (कल्पसूत्र ९. २८), पाणिपात्र आदि शब्द उत्कट त्यागवाले दल के लिए; तथा सचेल प्रतिग्रहधारी, (कल्पसूत्र ९. ३१) स्थविरकल्प (कल्पसूत्र ० ९. ६३) आदि शब्द मध्यम-त्यागवाले दल के लिए पाए जाते हैं।

२ इन दो दलों का आचार सम्बन्धी भेद होते हुए भी भगवान् के शासन के मुख्य प्राण रूप श्रुत में कोई भेद न था, दोनों दल बारह धग रूप से माने जाने वाले तत्कालीन श्रुत को समान भाव से मानते थे। आचारविषयक कुछ भेद और श्रुतविषयक पूर्ण अभेद की यह स्थिति तरतमभाव से भगवान् के बाद करीब डेढ़ सौ वर्ष तक रही। यह स्वरण रहे कि इस बीच में भी दोनों दल के अनेक योग्य आचार्यों ने उसी अंग श्रुत के आधार पर छोटे बड़े ग्रन्थ रचे थे जिनकी सामान्य रूप से दोनों दल के अनुगामी तथा विशेष रूप से उस उस ग्रन्थ के रचयिता के शिष्यगण मानते थे और अपने अपने गुरु-प्रगुरु की कृति समझ कर उस पर विशेष भार देते थे। वे ही ग्रन्थ अंगवाह्य, अनंग या उपांग; रूप से^२ व्यवहृत हुए। दोनों दलों की श्रुत के विषय में इतनी अधिक निष्ठा व बफादारी रही कि जिससे अंग और अंगवाह्यका प्रामाण्य समान रूप से मानने पर भी किसी ने अंग और अनंग श्रुत की

१. देखो उत्तराध्ययन अ० २३।

२. दशवैकालिक; उत्तराध्ययन, प्रज्ञापना, अनुयोगद्वार, आवश्यक साविभाषित आदि।

भेदक रेखा को गोण न किया जो कि दोनों दल के वर्तमान माहिय में आज भी म्यिर है ।

एक तरफ से अचेलत्व, सचेलत्वादि आचार का पूर्वकालोन मतभेद जो एक दूसरे को सहिष्णुता के तथा समन्वय के कारण दबा हुआ था, वह धीरे धीरे तोड़ होता गया । जिसमे दूसरी तरफ से उसी आधार-विषयक मतभेद का समर्थन दोनों दलवाले मुख्यतया अंग-श्रुत के आधार पर करने लगे; और माय ही माय अपने अपने दल के द्वारा रचित विशेष अंगवाह्य श्रुत का भी उपयोग उनके समर्थन में करने लगे । इस तरह मुख्यतया आधार के भेद में से जो दलभेद स्थिर हुआ उसके कारण मारिं सामन में अनेकविध गड़बड़ी पैदा हुई । जिसके फलस्वरूप पाटलिपुत्र की वाचना (यो० नि० १६० लगभग) हुई^१ । इस वाचना तक और इसके आगे भी ऐसा अभिन्न अंग श्रुत रहा जिससे दोनों दलवाले समान भाव में मानते थे पर बहुत जाते थे कि उस मूलश्रुत का प्रमत्तः न्हात होता जाता है । माय ही वे अपने अपने अभिमत आचार के पोषक प्रार्थों का भी निर्माण करते रहे । इसी आधारभेद पोषक श्रुत के द्वारा अन्ततः उस प्राचीन अभिन्न अंग श्रुत में मतभेद का जन्म हुआ, जो शुरू में बर्ण करने में था पर आगे जाकर पाठभेद की तथा प्रक्षेप आदि की कल्पना में परिणत हुआ । इस तरह अचारभेदजनक विचारभेद ने उस अभिन्न अंगश्रुतविषयक दोनों दल की समान मान्यता में भी अन्तर पैदा किया । इसने एक दल तो यह मानने मनवाने लगा कि वह अभिन्न मूल अंगश्रुत बहुत अंगों में लुप्त हो हो गया है । जो बाकी है वह भी कृत्रिमता तथा नये प्रक्षेपों से मानी नहीं है, ऐसा कहकर भी वह दल उस मूल अंग-श्रुत को गर्वसा छोड़ नहीं बैठा । पर माय ही माय अपने आधार पोषक श्रुत का विशेष निर्माण करने लगा और उसके द्वारा अपने पक्ष का प्रचार भी करता रहा । दूसरे दल ने देखा कि पहला दल उन मूल अंगश्रुत में कृत्रिमता दाखिल हो जाने का आरोप भी करता है पर

^१ परिशिष्टपत्रे गण ९, श्लोक ५५ में । शीरनिर्वाणसंघम् और-संनहात-
गणना ५० १४ ।

वह उसे सर्वथा छोड़ता भी नहीं और न उसकी रक्षा में साय ही देता है । यह देखकर दूसरे दलने मथुरा में^१ एक सम्मेलन किया । उसमें मूल अंगश्रुत के साथ अपने मान्य अंग बाह्यश्रुत का पाठनिश्चय, वर्गीकरण और संक्षेप-विस्तार आदि किया गया; जो उस दल में भाग लेनेवाले सभी स्यविरो को प्रायः मान्य रहा । यद्यपि इस अंग और अनंग श्रुत का यह संस्करण नया था तथा उसमें अंग और अनंग की भेदक रेखा होने पर भी अंग में अनंग का प्रवेश^२ तथा हवाला जो कि दोनों के समप्रामाण्य का सूचक है आ गया था तथा उसके वर्गीकरण तथा पाठस्थापन में भी फर्क हुआ था, फिर भी यह नया संस्करण उस मूल अंग श्रुत के अति निकट था, क्योंकि इसमें विरोधी दल के आचार की पीपक वे सभी बातें थी जो मूल अंगश्रुत में थी । इस माथुर-संस्करण के समय से दो मूल अंगश्रुत की समान मान्यता में दोनों दलों का बड़ा ही अन्तर पड़ गया । जिसने दोनों दलों के तीव्र श्रुतभेद की नींव डाली । अचेलत्व का समर्थक दल कहने लगा कि मूल अंगश्रुत सर्वथा लुप्त हो गया है । जो श्रुत सचेल दल के पास है, और जो हमारे पास है वह सब मूल अर्थात् गणधरकृत न होकर पिछले अपने अपने आचार्यों के द्वारा रचित व संकलित है । सचेल दलवाले कहते थे वेशक पिछले आचार्यों के द्वारा अनेकविध नया श्रुत रचा भी गया है, और उन्होंने नयी संकलना भी की है फिर भी मूल अंगश्रुत के भावों में कोई परिवर्तन या काट-छाँट नहीं की गई है । बारीकी से देखने तथा ऐतिहासिक कसौटी से कसने पर सचेल दल का वह कथन बहुत कुछ सत्य ही जान पड़ता है; क्योंकि सचेलत्व का पक्षपात और उसका समर्थन करते रहने पर भी उस दल ने अंगश्रुत में से अचेलत्व

१ बी० नि० ८२७ और ८४० के बीच । देखो धीरनिर्वाणसंघत् और अनेकालगणना पृ० १०४ ।

२ जैसे भगवती सूत्र में अनुयोगद्वार, प्रज्ञापना, जम्बूदीपप्रज्ञप्ति, जीवा-भिगमसूत्र और राजप्रभीयका उल्लेख है । देखो भगवती चतुर्थ खण्ड का परिशिष्ट ।

ममयंक, अचेलत्व प्रतिपादक किसी भाग को उड़ा नहीं दिया।
जैसे अचेल दल कहता था कि मूल अंगधृत लुप्त हुआ वैसे ही उसके सामने
मचेल दल यह कहता था कि जिनकल्प अर्थात् पाणिपात्र या अचेलत्व
का जिनसम्मत अचार भी काल-भेद के कारण लुप्त हो हुआ है।
फिर भी हम देखते हैं कि मचेल दल के द्वारा मंस्तृत, मंगूहीन, और
नव संकलित श्रुत में अचेलत्व के आधारभूत सब पाठ तथा तदनुक्त
व्याख्याएँ मौजूद हैं। मचेल दल के द्वारा अवलम्बित अंगधृत के मूल
अंगधृत से अतिनिकटतम होने का स्रूत यह है कि यह उत्सर्ग-मामान्य-
मूमिका वाला है; जिसमें अचेल-दल के सब अपवादों का या विशेष भागों
का विधान पूर्णतया आज भी मौजूद है। जब कि अचेल दल द्वारा दल के
सम्मत नान्वयाचारश्रुत औत्सर्गिक नहीं क्योंकि यह अचेलत्व मात्र का
विधान करता है। मचेल दल का श्रुत अचेल तथा मचेल दोनों आधारों
की मोक्ष अंग मानता है, वास्तविक अचेल-आचार की प्रधानता भी बतलाता
है। उसका मतभेद उनकी मामयिकता मात्र में है जब कि अचेल दल
का श्रुत मचेलत्व की मोक्ष का अंग ही नहीं मानता, उसे उसका प्रतिबन्धक
नक मानता है। ऐसी दशा में यह स्पष्ट है कि मचेल दल का श्रुत
अचेल दल के श्रुत की अपेक्षा उस मूल अंगधृत से अतिनिकट है।

मयूरा के बाद चलभी में पुनः श्रुत-मंस्तार हुआ जिनमें स्थिर
या मचेल दल का रहा-महा मतभेद भी मामगोच हो गया। पर इनके

१. देखो प्रस्तुत परिचय पृ० २२ की टिप्पणी न० ३

२. गज-परमोहि-पुलाए आहारण-सवण-उवतामे कये।

मज्झिम-नियमि-सिगल्लनाय जम्भुमि बुद्धिगता ॥ दिग्गा०
२५०३।

३. मचापनिद्धि में मग्गाय की मोक्ष का मुख्य और अबाधित काल
माना है—पृ० २४८।

४. गा० नि० ८२० और ८४० के बीच। देगा और निर्वाणगोच और
अन कालमयना पृ० ११०।

साथ ही उस दल के सामने अचेल दल का श्रुत विषयक विरोध उप्रतर बन गया। उस दल में से अमुक ने अब रहा सहा औदासीन्य छोड़ कर सचेल दल के श्रुत का सर्वथा वहिष्कार करने की ठानी।

३ वाचक उमास्वाति स्थविर या सचेल परम्परा के आचार वाले अवश्य रहे। अन्यथा उनके भाष्य और प्रशमरति ग्रन्थ में सचेल धर्मानुसारो प्रतिपादन कभी न होता; क्योंकि अचेल दलके किसी भी प्रवर मुनि की सचेल प्ररूपणा कभी सम्भव नहीं। अचेल दल के प्रधान मुनि कुन्दकुन्द ने भी एकमात्र अचेलत्व का ही निर्देश किया है तब कुन्दकुन्द के अन्वय में होनेवाले किसी अचेल मुनि का सचेलत्व प्रतिपादन संगत नहीं। प्रशमरति की उमास्वाति-कर्तृकता भी विश्वास योग्य है। स्थविर दल की प्राचीन और विश्वस्त वशावली में उमास्वाति की उच्चानागर शाखा तथा वाचक पद का पाया जाना भी उनके स्थविरपक्षीय होने का सूचक है। उमास्वाति विक्रम की तीसरी शताब्दी से पाँचवी शताब्दी तक में किसी भी समय में क्यों न हुए हों पर उन्होंने तत्त्वार्थ की रचना के आधार-रूप जिस अंग-अनंग श्रुत का अवलम्बन किया था वह स्थविरपक्ष को मान्य था^१। और अचेल दलवाले उसके विषय में या तो उदासीन थे या उसका त्याग हो कर बैठे थे। अगर उमास्वाति माथुरी वाचना के कुछ पूर्व हुए होंगे तब तो उनके द्वारा अवलम्बित अंग और अर्नगश्रुत के विषय में अचेल पक्ष का प्रायः औदासीन्य था। अगर वे वालभी वाचना के आसपास हुए हों तब तो उनके अवलम्बित श्रुत के विषय में अचेल दल में से अमुक उदासीन ही नहीं बल्कि विरोधी भी बन गये थे।

यहाँ यह प्रश्न अवश्य होगा कि जब उमास्वाति अवलम्बित श्रुत

१ प्रवचनसार आधि० ३।

२ वृत्तिकार सिद्धसेन द्वारा अवलम्बित स्थविर पक्षीय श्रुत वालभी वाचना वाला रहा। जब कि उमास्वाति द्वारा अवलम्बित स्थविर पक्षीय श्रुत वालभी वाचना के पहलेका है जो संभवतः माथुरी वाचनावाला होना चाहिए। अतएव कहीं कहीं सिद्धसेन को भाष्य में आगम विरोध दिखाई दिया जान पड़ता है।

अचेल दल में मे अमुक को मान्य न था तब उस दल के अनुगामियों ने तत्त्वायं को इतना अधिक क्यों अपनाया ? इसका जवाब भाष्य और सर्वार्थसिद्धि की तुलना में मे तथा मूलसूत्र में मे मिल जाता है। उमास्वाति जिम सचेलपक्षावलंबित श्रुत को धारण करते थे उनमें नग्नत्व का भी प्रतिपादन और आदर रहा हो जो सूत्रगत (९.९) नाग्न्य शब्द में सूचित होता है। उनके भाष्य में अंगवाह्य रूप से जिम श्रुत का निर्देश है वह सब सर्वार्थसिद्धि में नहीं आया; क्योंकि दशाश्रुनस्कन्ध, कर्त्तव्य, व्यवहार आदि अचेल पक्ष के अनुकूल ही नहीं हैं। यह स्पष्टतया सचेल पक्ष का पंगन है; पर सर्वार्थसिद्धि में दणर्वणालिक, उत्तराध्ययन का नाम आता है, जो नाम अचेल पक्ष के किसी आचार्य को कृतिरूप से निर्दिष्ट न होने पर भी अचेल पक्ष का स्पष्ट विरोधी नहीं।

उमास्वाति के मूलसूत्रों की आवश्यकता तथा भाष्य को छोड़ देने मात्र से उनके अपने पक्षानुकूल बनाने की योग्यता देगकर ही पूज्यपाद ने उन सूत्रों पर ऐसी व्याख्या लिखी जो केवल अचेल धर्म का ही प्रतिपादन करे और सचेल धर्म का स्पष्टतया निरास करे। इतना ही नहीं, यन्त्रि पूज्यपादस्वामी ने सचेलपक्षावलम्बित एकादश अंग तथा अंगवाह्य श्रुत, जो बालभी वाचना का वर्तमान रूप है उसका भी स्पष्टतया अप्रामाण्य सूचित कर दिया है। उन्होंने कहा है केवली को अवतारारी मानना तथा माग आदि के ग्रहण का बतलाना क्रमशः केवली अवर्णवाद तथा श्रुतावर्णवाद है^१। यन्त्रुस्मिति यह जान पड़ती है कि पूज्यपाद की सर्वार्थसिद्धि जो मूम्भन्त में स्पष्ट अवलम्बन की प्रतिपादिता है, उसके बन जाने के बाद सचेलपक्षावलम्बित ममप श्रुत का जैसा बहुप्रकार, अमुक अवलम्बन पक्ष ने किया वंसा

१ भगवती (शतक १५), आनासह (सौआइयोद्यामदित पु० ११६, २३५, २४८, २५२, २६४.) प्रभन्त्यारण (पु० १४८, १५०) आदि में जो माग शब्दों पाठ आते हैं उनको लक्ष्य रखकर सर्वार्थसिद्धिकारने कहा है कि आगम में ऐसी बातों का होना स्वीकार करना श्रुतावर्णवाद है। और भगवती (शतक १५) जाति में केवली के आधार का वर्णन है उमहा लक्ष्य में यह पत्र कहा कि यह तो केवली की अवर्णवाद है।

दृढ़ व ऐकान्तिक बहिष्कार सर्वार्थसिद्धि की रचना के पूर्व न हुआ था । यही कारण है कि सर्वार्थसिद्धि की रचना के बाद अचेल दल में सचेलपक्षीय श्रुत का प्रवेश नाममात्र का ही रहा जैसा कि उत्तरकालीन दिगम्बर विद्वानों की श्रुतप्रवृत्ति से देखा जाता है । इस स्थिति में अपवाद है^१ ; जो नगण्य जैसा है । वस्तुतः पूज्यपाद के आसपास अचेल और सचेल पक्ष में इतनी खीचातानी और पक्षापक्षी बढ़ गई थी कि उसीके फलस्वरूप सर्वार्थ-सिद्धि के बन जाने तथा उसकी अति प्रतिष्ठा हो जाने पर अचेल पक्ष में से तत्त्वार्थ भाष्य का रहा-सहा भी स्नान हट ही गया । विचार करने से भी इस प्रश्न का अभी तक कोई उत्तर नहीं मिला कि जैसे तैसे भी सचेलपक्ष ने अंगश्रुत को अभी तक किसी न किसी रूप में सम्हाल रखा, तब बुद्धि में, श्रुत-भक्ति में, और अप्रमाद में जो सचेल पक्ष से किसी तरह कम नहीं उस अचेल पक्ष ने अंग श्रुत को समूल नष्ट होने क्यों दिया ? जब कि अचेल पक्ष के अग्रगामी कुन्दकुन्द, पूज्यपाद, समन्तभद्र आदि का इतना श्रुत विस्तार अचेल पक्ष ने सम्हाल रखा तब कोई सबब न था कि वह आज तक भी अंगश्रुत के अमुक मूल भाग को सम्हाल न सकता । अंगश्रुत को छोड़ कर अंग बाह्य की ओर नजर डाले तब भी प्रश्न ही है कि पूज्यपाद के द्वारा निर्दिष्ट दशवैकालिक, उत्तराध्ययन जैसे छोटे से ग्रन्थ अचेल पक्षीय श्रुत में से लुप्त कैसे हुए ? जब कि उनसे भी बड़े ग्रन्थ उस पक्ष में बराबर रहे । सब बातों पर विचार करने से मैं इसी निश्चित नतीजे पर पहुँचा हूँ कि मूल अंगश्रुत का प्रवाह अनेक अवश्यम्भावी परिवर्तनों की चोटों सहन करता हुआ भी आज तक चला आया है जो अभी श्वेताम्बर सम्प्रदाय द्वारा सर्वथा माना जाता है और जिसे दिगम्बर फिरका विलकुल नहीं मानता ।

श्रुत के इस सिलसिले में एक प्रश्न की ओर ऐतिहासिक विद्वानों का ध्यान खीचना आवश्यक है । पूज्यपाद तथा अकलङ्क द्वारा दशवैकालिक तथा उत्तराध्ययन का निर्देश किया गया है । इतना

^१ अकलङ्क और विद्यानन्द आदि सिद्धसेन के ग्रन्थों से परिचित रहे । देखो राजवातिक ८. १ १७ । श्लोकवातिक पृ० ३ ।

अचेल पक्ष में से अमुक को मान्य न था तब उस पक्ष के अनुगामियों ने तत्त्वार्थ को इतना अधिक क्यों अपनाया ? इसका जवाब भाष्य और सर्वार्थसिद्धि की तुलना में से तथा मूलसूत्र में से मिल जाता है। उमास्वाति जिस सचेलपक्षावलम्बित श्रुत को धारण करते थे उसमें भग्नत्व का भी प्रतिपादन और आदर रहा ही जो मूलगत (१.९) नाम्न्य शब्द से सूचित होता है। उनके भाष्य में अगवाह्य रूप से जिस श्रुत का निर्देश है वह सब सर्वार्थसिद्धि में नहीं आया; क्योंकि दशाश्रुतस्कन्ध, कल्प, व्यवहार आदि अचेल पक्ष के अनुकूल ही नहीं हैं। वह स्पष्टतया सचेल पक्ष का पोषा है; पर सर्वार्थसिद्धि में दशवैकालिक, उत्तराध्ययन का नाम आता है, जो नाम अचेल पक्ष के किसी आचार्य की कृतिरूप से निश्चित न होने पर भी अचेल पक्ष का स्पष्ट विरोधी नहीं।

उमास्वाति के मूलसूत्रों की आकर्षकता तथा भाष्य को छोड़ देने मात्र से उनके अपने पक्षानुकूल बनाने की योग्यता देखकर ही पूज्यपाद ने उन सूत्रों पर ऐसी व्याख्या लिखी जो केवल अचेल धर्म का ही प्रतिपादन करे और सचेल धर्म का स्पष्टतया निरास करे। इतना ही नहीं, बल्कि पूज्यपादस्वामी ने सचेलपक्षावलम्बित एकादश अंग तथा अंगवाह्य श्रुत, जो बालभी वाचता का वर्तमान रूप है उसका भी स्पष्टतया अप्रामाण्य सूचित कर दिया है। उन्होंने कहा है केवली को कबलाहारी मानना तथा मास आदि के ग्रहण का यत्नलाना त्रमशः केवली अवर्णवाद तथा श्रुतावर्णवाद है। वस्तुस्थिति यह जान पड़ती है कि पूज्यपाद की सर्वार्थसिद्धि जो मुख्यरूप से स्पष्ट अचेलधर्म की प्रतिपादिका है, उसके बन जाने के बाद सचेलपक्षावलम्बित समग्र श्रुत का जैसा बहिष्कार, अमुक अचेल पक्ष ने किया बना

१ भगवती (शतक १५), आचारान्न (शोलाङ्कटीकासहित पृ० ३३४, ३३५, ३४८, ३५२, ३६४,) प्रभृत्याकरण (पृ० १४८, १५०) आदि में जो मास संवन्धी पाठ आते हैं उनको लक्ष्य रखकर सर्वार्थसिद्धिकारने कदा दे कि आगम में ऐसी बातों का होना स्वीकार करना श्रुतावर्णवाद है। और भगवती (शतक १५) आदि में केवली के आहार का वर्णन है उसको लक्ष्य रख कर कदा कि यह तो केवली का अवर्णवाद है।

दृष्ट ॥ ऐकान्तिक बहिष्कार सर्वार्थसिद्धि की रचना के पूर्व न हुआ था । यही कारण है कि सर्वार्थसिद्धि की रचना के बाद अचेल दल में सचेलपक्षीय श्रुत का प्रवेश नाममात्र का ही रहा जैसा कि उत्तरकालीन दिगम्बर विद्वानों की श्रुतप्रवृत्ति से देखा जाता है । इस स्थिति में अपवाद है^१; जो नगण्य जैसा है । यस्तुतः पूज्यपाद के आसपास अचेल और सचेल पक्ष में इतनी खीचातानी और पक्षापक्षी बढ़ गई थी कि उसीके फलस्वरूप सर्वार्थ-सिद्धि के बन जाने तथा उसकी अति प्रतिष्ठा हो जाने पर अचेल पक्ष में से तत्त्वार्थ भाष्य का रहा-सहा भी स्नान हट ही गया । विचार करने से भी इस प्रश्न का अभी तक कोई उत्तर नहीं मिला कि जैसे तैसे भी सचेलपक्ष ने अंगश्रुत को अभी तक किसी न किसी रूप में सम्हाल रखा, तब बुद्धि में, श्रुत-भक्ति में, और अप्रमाद में जो सचेल पक्ष से किसी तरह कम नहीं उस अचेल पक्ष ने अंग श्रुत को समूल नष्ट होने क्यों दिया ? जब कि अचेल पक्ष के अग्रगामी कुन्दकुन्द, पूज्यपाद, समन्तभद्र आदि का इतना श्रुत विस्तार अचेल पक्ष ने सम्हाल रखा तब कोई सबब न था कि वह आज तक भी अंगश्रुत के अमुक मूल भाग को सम्हाल न सकता । अंगश्रुत को छोड़ कर अंग बाह्य की ओर नजर डाले तब भी प्रदन हो है कि पूज्यपाद के द्वारा निर्दिष्ट दशर्वकालिक, उत्तराध्ययन जैसे छोटे से ग्रन्थ अचेल पक्षीय श्रुत में से लुप्त कैसे हुए ? जब कि उनसे भी बड़े ग्रन्थ उस पक्ष में बराबर रहे । सब बातों पर विचार करने से मैं इसी निश्चित नतीजे पर पहुँचा हूँ कि मूल अंगश्रुत का प्रवाह अनेक अवश्यम्भावी परिवर्तनों की चोटों सहन करता हुआ भी आज तक चला आया है जो अभी श्वेताम्बर सम्प्रदाय द्वारा सर्वथा माना जाता है और जिसे दिगम्बर फिरका बिल्कुल नहीं मानता ।

श्रुत के इस सिलसिले में एक प्रश्न की ओर ऐतिहासिक विद्वानों का ध्यान खीचना आवश्यक है । पूज्यपाद तथा अकलङ्क द्वारा दशर्वकालिक तथा उत्तराध्ययन का निर्देश किया गया है । इतना

^१ अकलङ्क और विद्यानन्द आदि सिद्धसेन के ग्रन्थों से परिचित रहे । देखो राशवातिक ८. १ १७ । श्लोकवातिक पृ० ३ ।

ही नहीं बल्कि दशवैकालिक के ऊपर तो नग्नत्व के समर्थक अपराजित आचार्य ने टीका भी रची थी^१। इन्होंने भगवती-आराधना पर भी टीका लिखी है। ऐसी दशा में सारी दिगम्बर परम्परा में से दशवैकालिक और उत्तराध्ययन का प्रचार क्यों उठ गया ? और जब हम देखते हैं कि मूलाचार, भगवती आराधना जैसे अनेक ग्रन्थ जो कि वस्त्र आदि उपधि का भी ऊपवाद रूप से मुनि के लिए निरूपण करते हैं और जिनमें आधिकाशों के मार्ग का भी निरूपण है और जो दशवैकालिक तथा उत्तराध्ययन की अपेक्षा मुनि-आचार का किसी तरह उत्कट प्रतिपादन नहीं करते; वे ग्रन्थ सारी दिगम्बर परम्परा में एक से मान्य हैं और जिन पर कई प्रसिद्ध दिगम्बर विद्वानों ने मस्कृत तथा भूषा (हिन्दी) में टीकाएँ भी लिखी हैं। तब तो हमारा उपर्युक्त प्रश्न और भी बलवान् बन जाता है। मूलाचार तथा भगवती आराधना जैसे ग्रन्थों को श्रुत में स्थान देने वाली दिगम्बर परम्परा दशवैकालिक और उत्तराध्ययन को क्यों नहीं मानती ? अथवा यों कहिये कि दशवैकालिक आदि को छोड़ देने वाली दिगम्बर-परम्परा मूलाचार आदि को कैसे मान सकती है ? इस असंगति सूचक प्रश्न का जवाब सरल भी है और कठिन भी। ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करे तो सरल है और केवल पन्थ दृष्टि से सोचें तो कठिन है।

जो इतिहास नहीं जानते वे बहुधा यही सोचते हैं कि अचेल या दिगम्बर परम्परा एक मात्र नग्नत्व को ही मुनित्व का अंग मानती है या मान सकती है। नग्नत्व के अतिरिक्त थोड़े भी उपकरण धारण को दिगम्बरत्व के विचार में कोई स्थान ही नहीं। और जब से दिगम्बर परम्परा में तैरापन्थ की भावना ने जोर पकड़ा और दूसरे दिगम्बर-अवान्तर पक्ष या तो कामशेष हो गये या तैरापन्थ के प्रभाव में दब गए; तब से तो पन्थदृष्टिवालों का उपर्युक्त विचार और भी पुष्ट हो गया कि मुनित्व का अंग तो एकमात्र नग्नत्व है थोड़ी भी उपधि उगका अंग ही नहीं सकती और नग्नत्व की अनुभावना के कारण न रहीं ही मुनि धर्म को अधिकारिणी

^१ देखो, भगवती आराधना पृ० ११९६, और अनेकान्त यर्ग २ अंक १ पृ० ५७।

बन सकती है । ऐसी पन्थ दृष्टि वाले उपर्युक्त असंगति का सच्चा समाधान पा ही नहीं सकते । उनके लिए यही मार्ग रह जाता है कि या तो वे कह दें कि वैसे उपधि प्रतिपादक सभी ग्रन्थ श्वेताम्बर हैं या श्वेताम्बर प्रभाववाले किन्हीं विद्वानों के बनाए हुए हैं या उनका तात्पर्य पूर्ण दिगम्बर मुनित्व का प्रतिपादन करना नहीं है । ऐसा कह कर भी वे अनेक उलझनों से मुक्त तो हो ही नहीं सकते । अतएव उनके लिए प्रश्न का सच्चा जवाब कठिन है ।

परन्तु जैन परम्परा के इतिहास के अनेक पहलुओं का अध्ययन तथा विचार करनेवाले के लिए वैसी कोई कठिनाई नहीं । जैनपरम्परा का इतिहास कहता है कि अचेल या दिगम्बर कहलानेवाले पक्ष में भी अनेक संघ या गच्छ ऐसे हुए हैं जो मुनिधर्म के अंगरूप से उपधिका आत्यन्तिक त्याग मानने न मानने के विषय में पूर्ण एकमत नहीं थे । कुछ संघ ऐसे भी थे जो नग्नत्व और पाणिपात्रत्व का पक्ष करते हुए भी व्यवहार में थोड़ी-बहुत उपधिका स्वीकार अवश्य करते थे । वे एक तरह से मृदु या मध्यममार्गी अचेलदल वाले थे । कोई संघ या कुछ संघ ऐसे भी थे जो मान नग्नत्व का पक्ष करते थे और व्यवहार में भी उसीका अनुसरण करते थे । वे ही तीव्र या उत्कृष्ट अचेलदल वाले थे । जान पड़ता है कि संघ या दल कोई भी हो पर पाणिपात्रत्व सब का साधारण रूप था । इसीसे वे सब दिगम्बर ही समझे जाते थे । इसी मध्यम और उत्कट भावनावाले जुदे जुदे संघ या गच्छों के विद्वानों या मुनियों द्वारा रचे जानेवाले आचार ग्रन्थों में नग्नत्व और वस्त्र आदि का विरोधी निरूपण आ जाना स्वाभाविक है । इसके सिवाय यापनीय जैसे कुछ ऐसे भी संघ हुए जो न तो बिलकुल सचेल पक्ष के समझे गए और न बिलकुल अचेल पक्ष में ही स्थान पा सके । ऐसे संघ जब लुप्त हो गए तब उनके आचार्यों की कुछ कृतियाँ तो श्वेताम्बर पक्ष के द्वारा ही मुख्यतया रक्षित हुई जो उस पक्ष के विशेष अनुकूल थी और कुछ कृतियाँ दिगम्बर पक्ष में ही विशेषतया रह गई और कालक्रम से दिगम्बर ही माने जाने लगीं । इस तरह प्राचीन और मध्यकालीन तथा मध्यम और उत्कट भावनावाले अनेक दिगम्बर संघों के विद्वानों की कृतियों में

अमुचितरूप से कहीं नग्नत्व का आत्यन्तिक प्रतिपादन और कहीं मर्यादित उपधिका प्रतिपादन दिखाई दे तो यह असंगत बात नहीं। इस समर जो दिगम्बर फिरके में नग्नत्व का आत्यन्तिक आग्रह रखने वाली तेगमन्वीय भावना प्रधानतया देखी जाती है वह पिछले २००-३०० वर्ष का परिणाम है। केवल इस वर्तमान भावना के आधार से पुराने सब दिगम्बरीय समझे जानेवाले साहित्य का खुलासा कभी संभव नहीं। दशवैकालिक आदि ग्रन्थ श्वेताम्बर परम्परा में इसनी अधिक प्रतिष्ठा की पाये हुए है कि जिनका त्याग आप ही आप दिगम्बर परम्परा में सिद्ध हो गया। संभव है अगर मूलाचार आदि ग्रन्थों को भी श्वेताम्बर परंपरा पूरे तीर से अपनाती तो वे दिगम्बर परम्परा में शायद ही अपना ऐसा स्थान गनाए रखते।

✓(घ) उमास्वाति की जाति और जन्म-स्थान

प्रशस्ति में स्पष्टरूप से जातिविषयक कोई कथन नहीं, फिर भी माया का गोत्रसूचक 'वात्मी' नाम इसमें मौजूद है और 'कौभीपणि' भी गोत्रसूचक विशेषण है। गोत्र का यह निर्देश उमास्वाति का ब्राम्हण जाति होने की सूचना करता है, ऐसा कहना गोत्र परम्परा को ठेठ में पकड़ रखनेवाली ब्राम्हण जाति के वर्णानुक्रम के अभ्यासी को शायद ही सही मानलूम पड़े। वास्तविक उमास्वाति के जन्म-स्थान रूप से प्रशस्ति 'न्यग्रोधिका' ग्राम का निर्देश करती है। यह न्यग्रोधिका स्थान कहाँ है, इसका इतिहास क्या है और इस समय उसकी क्या स्थिति है— यह सब अंधकार में है। इनकी शोध करना यह एक रस का विषय है। तत्त्वार्थ-भूषण के रचना-स्थान रूप से प्रशस्ति में 'कुसुमपुर' का निर्देश है। यही कुसुमपुर इस समय बिहार का पटना है। प्रशस्ति में कहा गया है कि बिहार करते-करते पटना में तत्त्वार्थ की रचना हुई। इस पर मे नोचे की कल्पनाएँ स्फुरित होती हैं।

१—उमास्वाति के समय में और उनके कुछ आगे-पीछे मगध में जैन भिक्षुओं का खूब बिहार होना चाहिए और उस तरफ जैन संघ का बल तथा आकर्षण भी होना चाहिए।

२—विशिष्ट शास्त्र के लेखक जैन भिक्षुक अपनी अनियत स्थानवास की परम्परा को बराबर कायम रख रहे थे और ऐसा करके उन्होंने अपने कुल को 'जंगम विद्यालय' बना लिया था ।

३—विहार-स्थान पाटलीपुत्र (पटना) और मगधदेश से जन्म-स्थान ग्दोघिका सामान्य तौर पर बहुत दूर तो नहीं होगा ।

तत्त्वार्थसूत्र के व्याख्याकार

तत्त्वार्थ के व्याख्याकार श्वेताम्बर, दिगम्बर दोनों ही सम्प्रदायों में हुए हैं; परन्तु इसमें भेद यह है कि श्वेताम्बर परम्परा में सभाष्य तत्त्वार्थ की व्याख्याओं का प्राधान्य है और दिगम्बर परम्परा में मूल सूत्रों की ही व्याख्याएँ हुई हैं । दोनों सम्प्रदायों के इन व्याख्याकारों में कितने ही ऐसे विशिष्ट विद्वान् हैं जिनका स्थान भारतीय दार्शनिकों में भी आ सकता है, इससे ऐसे कुछ विशिष्ट व्याख्याकारों का ही यहाँ संक्षेप में परिचय दिया जाता है ।

१ (क) उमास्वाति

तत्त्वार्थ सूत्र पर भाष्य रूप से व्याख्या लिखने वाले स्वयं सूत्रकार उमास्वाति ही हैं, अतः इनके विषय में यहाँ अलग से लिखने की जरूरत नहीं है क्योंकि इनके विषय में पहले लिखा जा चुका है । सिद्धसेनगणि^१ को बरहू आचार्य हरिमद्र^२ भी भाष्यकार और सूत्रकार को एक ही समझते हैं ऐसा उनकी भाष्य टीका का अवलोकन करने से स्पष्ट जान पड़ता है । हरिमद्र प्रशमरति^३ को भाष्यकार की ही रचना समझते हैं । ऐसी दशा में

१ देखो प्रस्तुत परिचय पृ० १६ टि० १ और पृ० २० ।

२ "एतात्रैवन्धनत्वात् संसारस्येति स्वाभिप्रायमभिप्राय मतान्तरमुपनमसन्नाह — एके त्वित्यादिना"—पृ० १४१ ।

३ "यद्योक्तमनेनैव सूरिणा प्रकरणान्तरे" कहकर हरिमद्र भाष्यटीका में प्रशमरति की २१० वीं और २११ वीं कारिका उद्धृत करते हैं ।

भाष्य को स्वीकृत न मानने को आधुनिक कल्पनाय भांत है। पूजनादि, अकलङ्क आदि किसी प्राचीन दिगम्बर टीकाकार ने ऐसी बात नहीं उठाई है जो भाष्य की स्वीकृति के विरुद्ध हो।

(ख) गन्धहस्ती^१

वाचक उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र पर व्याख्या या भाष्य के रचयिता के रूप से दो गन्धहस्ती जैन परम्परा में प्रसिद्ध हैं। उनमें एक दिगम्बराचार्य और दूसरे श्वेताम्बराचार्य माने जाते हैं। गन्धहस्ती विशेषण है। दिगम्बर परम्परा के प्रसिद्ध विद्वान् समन्तभद्र का यह विशेषण समझा जाता है और इससे ऐसा फलित होता है कि आप्तमीमांसा के रचयिता गन्धहस्तिपदधारी स्वामी समन्तभद्र ने बा० उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र पर व्याख्या लिखी थी। श्वेताम्बर परम्परा में गन्धहस्ती विशेषण बृद्धवादी के शिष्य सिद्धसेन दिवाकर का होने की मान्यता इस समय प्रचलित है। इस मान्यता के अनुसार यह फलित होता है कि सम्मति के रचयिता और बृद्धवादी के शिष्य सिद्धसेन दिवाकर ने बा० उमास्वाति के तत्त्वार्थ-सूत्र पर व्याख्या रची थी। ये दोनों मान्यताएँ और उन पर से फलित उक्त मन्तव्य अप्रामाणिक होने से ग्राह्य नहीं हैं। दिगम्बराचार्य समन्तभद्र की कृति के लिए गन्धहस्ती विशेषण व्यवहृत मिलता है जो लघुसमन्तभद्र वृ० अष्टसहस्री के टिप्पण में स्पष्टतया देखा जाता है। लघुसमन्तभद्र^२, १४वीं,

१ "शक्रस्तव" नाम से प्रसिद्ध "नमोत्थुण" के प्राचीन स्तोत्र में "पुरिः सयरागन्धहृत्पीण" कह कर श्रीतीर्थंकरको गन्धहस्ती विशेषण दिया हुआ है। तथा दसवीं और ग्यारहवीं शक-शतাব्दी के दिगम्बर शिलालेखों में एक वीर यौनिक को गन्धहस्ती का उरनाम दिया उपलब्ध होता है। और एक जैन मन्दिर का नाम भी 'सवति गंधवारण जिनालय' है। देखो डा० हीरानाथ जैन द्वारा सम्पादित जैन शिलालेख संग्रह पृ० १२२ तथा १२९. चन्द्रगिरि पर्वत पर के शिलालेख।

२ देखो पं० धुगन्धकिशोर जी मिलित स्वामी समन्तभद्र—पृ० २१४—२२०।

१५वीं शताब्दी के आसपास कभी हुए समझे जाते हैं। उनके प्रस्तुत उल्लेख का समर्थन करने वाला एक भी सुनिश्चित प्रमाण अभी तक उपलब्ध नहीं है। अब तक के वाचन-चिन्तन से मैं इसी नतीजे पर पहुँचा हूँ कि कहीं भाष्य, कहीं महाभाष्य, कहीं तत्त्वार्थभाष्य कहीं गन्धहस्तिभाष्य जैसे अलग अलग बिखरे हुए अनेक उल्लेख दिगम्बर साहित्य में देखे जाते हैं और कहीं स्वामी समन्तभद्र के नाम का तत्त्वार्थ-महाभाष्य के साथ निर्देश भी है। यह सब देख कर पिछले अर्धाचीन लेखकों को यह भ्रान्ति-मूलक विश्वास हुआ कि स्वामी समन्तभद्र ने उमास्वाति के तत्त्वार्थ पर गन्धहस्ती नाम का महाभाष्य रचा था। इसी विश्वास ने उन्हें ऐसा लिखने को प्रेरित किया। वस्तुतः उनके सामने न तो ऐसा कोई प्राचीन आधार था और न कोई ऐसी कृति थी जो तत्त्वार्थ-सूत्र के ऊपर गन्धहस्ती-भाष्य नामक व्याख्या को समन्तभद्र-कर्तृक सिद्ध करते। भाष्य, महाभाष्य, गन्धहस्ती आदि जैसे बड़े बड़े शब्द तो ये ही; अतएव यह विचार आना स्वाभाविक है कि समन्तभद्र जैसे महान् आचार्य के सिवाय ऐसी कृति कौन रचता? विशेष कर इस हालत में कि जब अकलङ्क आदि पिछले आचार्यों के द्वारा रची गई कोई कृति गन्धहस्ति-भाष्य नाम से निश्चित की न जा सकती हो। उमास्वाति के अतिप्रचलित तत्त्वार्थ पर स्वामी समन्तभद्र जैसे की छोटी-बड़ी कोई कृति हो तो उसके उल्लेख या किसी अवतरण का सर्वार्थसिद्धि, राजवातिक आदि जैसी अति-शास्त्रीय टीकाओं में सर्वथा न पाया जाना कभी संभव नहीं। यह भी संभव नहीं है कि वैसे कोई कृति सर्वार्थसिद्धि आदि के समय तक लुप्त ही हो गई हो जब कि समन्तभद्र के अग्य महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ मौजूद हैं। जो हो, इस बारे में मुझे अब कोई सन्देह नहीं है कि तत्त्वार्थ के ऊपर समन्तभद्र कृत गन्धहस्ती नामक कोई भाष्य नहीं था।

श्रीपुत पं० जुगलकिशोरजी ने अनेकान्त (वर्ष १५० २१६) में लिखा है कि 'धवला' में गन्धहस्ती भाष्य का उल्लेख आता है, पर हमें धवला को असल नकल की जाँच कहने वाले पं० हीरालालजी न्यायतीर्थ के द्वारा विद्वस्त रूप से मालूम हुआ है कि धवला में गन्धहस्ती भाष्य शब्द का कोई उल्लेख नहीं है।

वृद्धवादी के शिष्य सिद्धसेन दिवाकर गन्धहस्ती है। ऐसी स्थिति में मान्यता मन्त्रहवीं-अठारहवीं शताब्दी के प्रसिद्ध विद्वान् उपाध्याय यशोविजय जी के एक उल्लेख पर से प्रचलित हुई है। उपाध्याय यशोविजयजी ने अपने 'महावीरस्तव' में गन्धहस्ती के कथन रूप से सिद्धसेन दिवाकर के 'सन्मति' की एक माया उद्धृत की है। उस पर से आज कल ऐसा माना जाता है कि सिद्धसेन दिवाकर ही गन्धहस्ती है। परन्तु उ० यशोविजयजी का यह उल्लेख भ्रान्तिजन्य है। इसे सिद्ध करने वाले दो प्रमाण इस प्रकार स्पष्ट हैं। एक तो यह कि उ० यशोविजयजी ने पूर्व के किसी भी प्राचीन या अर्वाचीन ग्रन्थकार ने सिद्धसेन दिवाकर के गन्ध या उनके निमित्त मानी जाने वाली कृतियों के साथ या उ० 'गन्धहस्ती' के साथ एक भी स्थल पर गन्धहस्ती विशेषण का उपयोग नहीं किया है। सिद्धसेन दिवाकर की कृति के अवतरण के साथ गन्धहस्ती विशेषण का व्यवहार करनेवाले केवल उक्त यशोविजयजी ही हैं। अतः उनका यह कथन किसी भी प्राचीन आधार से रहित है। इसके अतिरिक्त सिद्धसेन दिवाकर के जीवन वृत्तान्तवाले जितने प्राचीन या अर्वाचीन ग्रन्थ मिलते हैं उनमें कहीं भी गन्धहस्ती पद व्यवहृत दृष्टिगोचर नहीं होता; जब कि दिवाकर पद प्राचीन ग्रन्थों तक में और दूसरे आचार्यों के ग्रन्थों में भी प्रयुक्त

१ 'अनेनैवाभिप्रायेणाह गन्धहस्ती सम्मती—' न्यायसूत्रभाष्य
श्लोक० १६ पृ० १६ दि० ।

२ भट्टेश्वरकृत कथावलीगत सिद्धसेन प्रबन्ध, अन्य लिखित सिद्धसेन प्रबन्ध, प्रभावकचरित्रगत वृद्धवादिप्रबन्धांतर्गत सिद्धसेन प्रबन्ध, प्रबन्धसिद्धतामणिगत विप्रक्रम प्रबन्ध और चतुर्विंशतिप्रबन्ध ।

सिद्धसेन के जीवन प्रबन्धों में जैसे दिवाकर उपनाम आता है और उसका समर्थन मिलता है वैसे गन्धहस्ती के विषय में कुछ भी नहीं है। यदि गन्धहस्ती पद का इतना प्राचीन प्रयोग मिलता है तो यह प्रश्न होता है कि प्राचीन ग्रन्थकारों ने दिवाकर पद की तरह गन्धहस्तीपद सिद्धसेन के नाम के साथ या उनकी किसी निश्चित कृति के साथ प्रयुक्त क्यों नहीं किया?

३ देखी हरिमद्रकृत पंचवस्तु गाथा १०४८, २० १५६ ।

मिलता है। दूसरा प्रबल और मकाट्य प्रमाण है कि उ० यशोविजयजी से पहले के अनेक ग्रन्थों में जो गन्धहस्ती के अवतरण मिलते हैं वे सभी

१ तुलना के लिए देखो—

“निद्रादयो यतः समधिगताया एव दर्शनलब्धेः उपयोगघाते प्रवर्तन्ते चक्षुर्दर्शनावरणादिचतुष्टयं तूद्गमोच्छेदित्वात् मूलघातं निहन्ति दर्शनलब्धम् इति ।” तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० १३५, पृ० ५४ । भाग २

“या तु भवस्यकेवलिनो द्विविधस्य सयोगाऽयोगभेदस्य सिद्धस्य वा दर्शनमोहनीयसत्तकक्षयादपायसद्द्रव्यक्षयाच्चोदपादि सा सादिरपर्यवसाना इति ।” तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० ५९, पृ० २७ ।

“तत्र याऽपायसद्द्रव्यवर्तिनी श्रेणिकादीनां सद्द्रव्यापगमे च भवति अपायसहचारिणी सा सादिसपर्यवसाना” —तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० ५९, पृ० २७

“प्राणापानानुच्छ्वासनिःश्वासक्रियालक्षणौ ।” तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० १६१ पृ० १३ ।

“आह च गन्धहस्ती—निद्रादयः समधिगताया एव दर्शनलब्धेरुपघाते वर्तन्ते दर्शनावरणचतुष्टयन्तुद्गमोच्छेदित्वात् समूलघातं हन्ति दर्शनलब्धमिति” प्रवचनसारोद्धार की सिद्धसेनीय वृत्तिपृ० ३५८, प्र० पृ० ५ । सित्तरी-टीका मलयगिरि कृत गाथा ५ । देवेन्द्र कृत प्रथम कर्मग्रन्थ टीका गाथा १२ ।

“यदाह गन्धहस्ती—भवस्यकेवलिनो द्विविधस्य सयोगायोगभेदस्य सिद्धस्य वा दर्शनमोहनीयसत्तकक्षयाविर्भूता सम्यग्दृष्टिः सादिरपर्यवसाना इति ।” नवपदवृत्ति पृ० ८८ द्वि०

“यदुक्तं गन्धहस्तिना—तत्र याऽपायसद्द्रव्यवर्तिनी; अपायो-मतिशानांशः सद्द्रव्याणि—शुद्धसम्यक्त्वदलिकानि तद्वर्तिनी श्रेणिकादीनां च सद्द्रव्यापगमे भवत्यपायसहचारिणी सा सादिसपर्यवसाना इति ।” नवपदवृत्ति पृ० ८८ द्वि०

“यदाह गन्धहस्ती—प्राणापानौ उच्छ्वासनिःश्वासौ इति” धर्मसंग्रहणी-वृत्ति(मलयगिरि)पृ० ४२, प्र० पृ० २ ।

अवतरण कहीं तो ज़रा भी परिवर्तन बिना ही और कहीं तो बहुत हो गे।
परिवर्तन के साथ और कहीं तो भावसाम्य के साथ सिंहसूर के प्रशिष्य श्री
नाम्बामी के शिष्य सिद्धसेन की तत्त्वार्थभाष्य पर वृत्ति में मिलते हैं। त
पर से इतना तो निर्विवाद रूप से सिद्ध होता है कि गन्धहस्तो प्रवर्णि
परम्परा के अनुसार सिद्धसेन दिवाकर नहीं, किन्तु उपलब्ध तत्त्वार्थभाष्य
की वृत्तिके रचयिता भास्वामी के शिष्य सिद्धसेन ही हैं। नाम के सादृश्य
से और प्रकाण्डवादी तथा कुशल ग्रन्थकार के रूप से प्रसिद्धि प्राप्त सिद्धसेन
दिवाकर ही गन्धहस्तो हो सकते हैं ऐसी मान्यता में से उ० यशोव्रिययों
की दिवाकर के शिष्य गन्धहस्तो विशेषण के प्रयोग करने की आग्नि उत्प
हुई हो—ऐसा सम्भव है।

ऊपर की दलीलों पर मे हम स्पष्ट देख सकते हैं कि श्वेताम्बर पर-
म्परा में प्रसिद्ध गन्धहस्तो तत्त्वार्थ-सूत्र के भाष्य की उपलब्ध विस्तीर्ण वृत्ति
के रचयिता सिद्धसेन ही हैं। इस पर मे हमें निश्चित रूप से ऐसा मानने
के कारण मिलते हैं कि सम्मति के टीकाकार दशवी शताब्दी के
अभयदेव ने अपनी टीका^१ में दो स्थानों पर गन्धहस्ति पद का प्रयोग
पर उनकी रचित तत्त्वार्थ व्याख्या देख लेने की जो सूचना की है^२।

“अतएव च भेदः प्रदेशानामवय-
वाना च, ये न जातुचिद् घट्यव्यतिरे-
केणोपलभ्यन्ते ते प्रदेशाः ये तु विशिष्ट-
लिताः परिकल्पितमूर्तयः प्रजापयमवतरन्ति
तेऽयमवाः ।” तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ०
३२८ पं० २३ ।

“यद्यप्यवयवप्रदेशयोर्गन्धहस्त-
दिषु भेदोऽस्ति” — स्याद्वाचस्पती पृ०
६३, श्लो० १ ।

१ सम्मति के दूसरे काण्ड की प्रथम गाथा की व्याख्या की समानि में
टीकाकार अभयदेव ने तत्त्वार्थ के प्रथम अध्याय के १ से १२ सूत्र उद्धृ-
त किये हैं और यहाँ उन सूत्रों की व्याख्या के विषय में गन्धहस्तो की सिद्धि
करते हुए कहा है कि—“अतएव च सूत्रमनुसृत्य व्याख्या गन्धहस्ति

अन्य कोई नहीं, प्रत्युत उपलब्ध भाष्यवृत्ति के रचयिता सिद्धसेन ही हैं । इसलिए सन्मति टीका में अभयदेव ने तत्त्वार्थ पर की जिस गन्धहस्ती कृत व्याख्या देख लेने की सूचना की है उस व्याख्या के लिए अब नष्ट या अनुपलब्ध साहित्य की ओर दृष्टिपात करने की आवश्यकता नहीं है । इसी अनुसन्धान में यह भी मानना आवश्यक प्रतीत होता है कि नवमी-दशवीं शताब्दी के ग्रन्थकार शीलाङ्क^१ ने अपनी आचारांग सूत्र की टीका में जिस गन्धहस्ति कृत^२ विवरण का उल्लेख किया है वह भी तत्त्वार्थ भाष्य की वृत्ति के रचयिता सिद्धसेन का ही होना चाहिए; क्योंकि, बहुत ही नजदीक के अन्तर में हुए शीलाङ्क और अभयदेव, दोनों भिन्न-भिन्न आचार्यों के लिए गन्धहस्ती पद का प्रयोग करें यह असम्भव है । और, अभयदेव जैसे बहुश्रुत विद्वान ने, जैन आगमों में प्रथम स्थान धारण करने वाले आचाराङ्ग सूत्र की थोड़े ही समय पूर्व हुए शीलाङ्क सूरि रचित वृत्ति न देखी हो ऐसी कल्पना करना ही कठिन है । और फिर, शीलाङ्क ने स्वयं ही अपनी टीकाओं में जहाँ जहाँ सिद्धसेन दिवाकर कृत सन्मति की गाथाएँ उद्धृत की हैं वहाँ किसी भी स्थल पर गन्धहस्ति-पद का प्रयोग नहीं किया, अतएव शीलाङ्क के अभिमत से गन्धहस्ती दिवाकर नहीं हैं यह स्पष्ट है ।

“प्रभृतिभिर्विहितेति न प्रदर्श्यते”—पृ० ५९५ पं० २४ । इसी प्रकार तृतीय काण्ड की ४४ वीं गाथा में आए हुए ‘हेतुवाद’ पद की व्याख्या करते हुए उन्होंने “सायन्दर्शनशानचारिणाणि मोक्षमार्गः” रख कर इसके लिए भी लिखा है “तथा गन्धहस्ति-प्रभृतिभिर्विह्रान्तामिति नेह प्रदर्श्यते”—पृ० ६५१. पं० २०

१ देखो आचार्य जिनविजयजी द्वारा सम्पादित ‘जीतकल्प’ की प्रस्तावना पृ० १९ । परिशिष्ट, शीलाङ्काचार्य के विषय में अधिक न्योरा ।

२ “शस्त्रपरिभा विवरणमतिबहुगहनं च गन्धहस्तिकृतम्” । तथा —

“शस्त्रपरिभाविवरणमतिबहुगहनमितीयं किल घृतं पूज्यं ।

योगन्धहस्तिमिश्रैर्विवृणोमि ततोऽहमयशिष्टम् ॥”

आचारांगटीका पृ० १ तथा ८२ का प्रारम्भ ।

ऊपर की विचारसरणी के बल पर हमने वहिले जो निम्नलिखित स्थिति थी उसका संपूर्णतया समर्थक उल्लिखित प्राचीन प्रमाण भी हमें प्रपञ्च हिन्दी आवृत्ति के समय मिल गया है जो हरिभद्रोद्योत अपूर्ण वृत्ति के पूरक यशोभद्र गुरि के शिष्य ने लिखा है । वह इस प्रकार है—

“ गुरिभद्रोद्योतस्य (हि) शिष्येण समुद्भूता स्वबोधार्थम् ।
तत्त्वार्थस्य हि टीका जडकायार्जना धृता यात्मा नृदधृता ॥
(० यजुर्नोद्भूतान्त्याधी) ॥ १ ॥

हरिभद्राचार्येणारम्भा विवृताधेयपटध्यायांश्च ।

पूज्यैः पुनरुद्भूतेयं तत्त्वार्थार्थस्य टीकास्तथा ॥ २ ॥ इति ॥ पृ० ५२१

एतदुक्तं भवति—हरिभद्राचार्येणार्थवर्णनाप्रध्यायानामाद्यानां टीकास्तु
भगवता तु गन्धहस्तिना सिद्धसेनैना या कृता तत्त्वार्थटीका न वैयर्थिस्थानं नानुक्त
तस्या एव गेयम् (वा उ) उद्भूताचार्येण रचयित्वा सात्त्विकगुणैः (यो
दुपुद्भिना टीका निष्पन्ना इत्यतः प्रसंगे ५० ५२१ यह पाठ अन्य निमित्त
प्रति से युक्त किया गया है—देखो आत्मानन्द प्रकाश ४५.१० पृ० १९६

(ग) सिद्धसेन

तत्त्वार्थभाष्य के ऊपर स्वैताम्बराचार्यों की रची हुई दो पूर्ण वृत्ति
इस समय मिलती हैं । इनमें एक बड़ी और दूसरी उससे छोटी है । ये
वृत्ति के रचने वाले सिद्धसेन ही यहाँ पर प्रस्तुत हैं । ये सिद्धसेन शिष्य
के शिष्य सिद्धमूर के शिष्य भास्वामी के शिष्य थे, यह बात इन
भाष्यवृत्ति के अन्त में ही हुई प्रशस्ति पर से सिद्ध है । गन्धहस्ती
विचार प्रसंग में ही हुई युक्तियों से यह भी जाना जाता है ।
गन्धहस्ती प्रस्तुत सिद्धसेन ही है । जब तक दूसरा कोई वास्तविक प्रमाण न मिले

१ देखो गुजराती तत्त्वार्थविवेचन परिचय पृ० ३६ ।

२ यही सिद्धमूर नयनक के गुणमिद्ध टीकाकार हैं देखो, भी आत्मानन्द
प्रकाश ४५. १०. पृ० १९१

तब तक उनकी दो कृतियाँ मानने में शंका नहीं रहती—एक तो आचारांग विवरण जो अनुपलब्ध है और दूसरी तत्त्वार्थभाष्य को उपलब्ध बड़ी वृत्ति । इनका 'गंधहस्ती' नाम किसने और क्यों रक्खा, इस विषय में सिर्फ कल्पना ही कर सकते हैं । इन्होंने स्वयं तो अपनी प्रशस्ति में गंधहस्तिपद जोड़ा नहीं, जिससे मालूम होता है कि जैसा सामान्य तौर पर बहुतां के लिये घटित होता है वैसे इनके लिये भी घटित हुआ है—अर्थात् इनके शिष्य या भक्त अनुगामी ने इनको गंधहस्ती के तौर पर प्रसिद्ध किया है । यह बात यशोभद्रसूरि के शिष्य के उपर्युक्त उल्लेख से और भी स्पष्ट हो जाती है । ऐसा करने का कारण यह जान पड़ता है कि प्रस्तुत सिद्धसेन सैद्धान्तिक थे और आगमशास्त्रों का विदाल ज्ञान धारण करने के अतिरिक्त वे आगमविरुद्ध मालूम पड़ने वाली चाहे जैसी तर्कसिद्ध बातों का भी बहुत ही आवेशपूर्वक खंडन करते थे और सिद्धान्तपक्ष का स्थापन करते थे । यह बात उनकी तार्किकों के विरुद्ध की गई कटु चर्चा देखने से अधिक संभव जान पड़ती है । इसके सिवाय, उन्होंने तत्त्वार्थभाष्य पर जो वृत्ति लिखी है वह अठारह हजार श्लोक प्रमाण होकर उस वक्त की रही हुई तत्त्वार्थभाष्य पर की सभी व्याख्याओं में कदाचित् बड़ी होगी । इस बड़ी वृत्ति और उसमें किये गये आगम के समर्थन को देखकर उनके किसी शिष्य या भक्त अनुगामी ने उनके जीवन में अथवा उनके पीछे उनके लिये 'गंधहस्ती' विशेषण प्रयुक्त किया हो, ऐसा जान पड़ता है । उनके समय के सम्बन्ध में निश्चयरूप से कहना अभी शक्य नहीं, फिर भी वे विक्रमी सातवीं और नववीं शताब्दी के मध्य में होने चाहिएँ, यह निःसन्देह है । क्योंकि उन्होंने अपनी भाष्यवृत्ति में वसुबंधु आदि अनेक बौद्ध विद्वानों का उल्लेख

१ प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् 'वसुबंधु' का वे 'आमिपण्ड' कह कर निर्देश करते हैं—“तस्मादेनःपदमेतत् वसुबन्धोरामिषगृहस्थ गृध्रस्वेवाऽप्रेयकारिणः” । “जातिरुपन्यस्ता वसुबन्धुवैधेयेन ।”—तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० ६८, पं० १ तथा २९ । नागार्जुन-संचित धर्मसंग्रह पृ० १३ पर जो आनन्तर्य पाँच पाप आते हैं और जिनका वर्णन शालोक ने सूत्रकृतांग की (पृ० २१५) टीका में दिया है, उनका उल्लेख भी सिद्धसेन करते हैं—भाष्यवृत्ति पृ० ६७ ।

किया है। उनमें एक सातवीं शताब्दी के धर्मकीर्ति^१ भी है अर्थात् सातवीं शताब्दी के पहिले वे नहीं हुए, इतना तो निश्चित होता है। दूसरी तरफ नववीं शताब्दी के विद्वान् धोलाह ने गंधहस्ती नाम से उनका उल्लेख किया है, इसमें वे नववीं शताब्दी के पहिले किसी समय होने चाहिए। सिद्धसेन नयचक्र के वृत्तिकार सिंहमूर गणिशमा धमण के प्रशिष्य^२ थे। सिंहमूर विक्रम की सातवीं शताब्दी के मध्य में अवश्य विद्यमान थे अतः सिद्धसेन का समय विक्रम की सातवीं शताब्दी के अंतिम पाद से लेकर आठवीं शताब्दी के मध्यभाग तक रहा हो ऐसा मालूम होता है। सिद्धसेन ने अपनी वृत्ति में सिद्धिविनिश्चय नामक ग्रन्थ का उल्लेख किया है, वे गमयनः अकलंक का होमा। यदि यह बात ठीक है तो कहना चाहिए कि अकलंक और सिद्धसेन—दोनों समकालीन होंगे। यह भी अधिक संभव है कि अकलंक का राजवातिक सिद्धसेन ने देखा हो।

(घ) हरिमद्र

ऊपर सूचित की हुई तत्त्वाव्यंभाष्य की छोटी वृत्ति के प्रणेता हरिमद्र ही यहाँ प्रस्तुत हैं। यह छोटी वृत्ति रत्नामस्य श्री यशोभदेवजी केतरी-मलजी नामक संस्था की ओर से प्रकाशित हुई। यह वृत्ति केवल हरिमद्रानायं की कृति नहीं है; किन्तु इसकी रचना में कम से कम^३ तीन व्यापारों का हाथ है। उनमें से एक हरिमद्र भी है। इन्हीं हरिमद्र का विचार यहाँ

१ "भिभूवरपमंकीर्तिनाऽपि विरोध उक्तः प्रमाणविनिश्चयात्।"

तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति पृ० ३९७ प० ४।

२ देवो प्रस्तुत परिवच पृ० ३९ टि० २।

३ तीन से ज्यादा भी हम वृत्ति के रचयिता हो सकते हैं क्योंकि हरिमद्र, यशोभद्र और यशोभद्र के शिष्य वे तीन तो निश्चित ही हैं किन्तु अष्टम नवम अध्याय के अन्त की पुष्पिका के आधार पर अन्य की भी कल्पना हो सकती है—“इति श्री तत्त्वार्थटीकायां हरिमद्राचार्यप्रारब्धायां पुष्पिकायां निधानायां तत्त्वार्थभाष्यवृत्तिकायां नवमोऽध्यायः समाप्तः”।

प्रस्तुत है। श्वेताम्बर परम्परा में हरिभद्र नाम के कई आचार्य हो गये हैं^१ जिनमें से याकिनीसूनु रूप से प्रसिद्ध सैकड़ों ग्रन्थों के रचयिता आ० हरिभद्र ही इस छोटी वृत्ति के रचयिता माने जाते हैं। परन्तु इस बारे में कोई असंदिग्ध प्रमाण अभी हमारे सामने नहीं है।

* मुनि श्री जंबूविजयजीने हरिभद्रोय वृत्ति और सिद्धसेनीय वृत्ति दोनों की तुलना की है और बतलाया है कि हरिभद्रने सिद्धसेनीय वृत्ति का अवलम्बन लिया है। अगर यह बात ठीक है तो कहना होगा कि सिद्धसेन की वृत्ति के बाद ही हरिभद्रोय वृत्ति की रचना हुई है।

(ङ) देवगुप्त, यशोभद्र तथा यशोभद्र के शिष्य

उक्त हरिभद्र ने साढ़े पाँच अध्याय की वृत्ति रची। इसके बाद तत्त्वार्थभाष्य के सारे भाग के ऊपर जो वृत्ति है उसकी रचना दो व्यक्तियों के द्वारा हुई तो निश्चित ही जान पड़ती है। जिनमें से एक यशोभद्र नाम के आचार्य हैं। दूसरे उनके शिष्य हैं, जिनके नाम का कोई पता नहीं। यशोभद्र के अज्ञात नामक उस शिष्य ने दशम अध्याय के अन्तिम सूत्रमात्र के भाष्य के ऊपर वृत्ति लिखी है। इसके पहले के हरिभद्र त्यक्त सब भाष्य भाग के ऊपर यशोभद्र की वृत्ति है। यह बात उस यशोभद्रसूरि के शिष्य के बचनों से ही स्पष्ट है^२।

श्वेताम्बर परम्परा में यशोभद्र नाम के अनेक आचार्य और ग्रन्थकार हुए हैं^३।

इनमें से प्रस्तुत यशोभद्र कौन हैं यह अज्ञात है। प्रस्तुत यशोभद्र भाष्य की अधूरी वृत्ति के रचयिता हरिभद्र के शिष्य थे इसका कोई निर्णय-

१ देखो मुनि कल्याणविजयजी लिखित धर्मसंग्रहणी की प्रास्तावना पृ० २ से।

२ देखो आत्मानन्द प्रकाश वर्ष ४५, अंक १० पृ० १९३।

३ देखो प्रस्तुत परिचय पृ० ४०।

४ देखो जैन साहित्यका संक्षिप्त इतिहास, परिशिष्ट में यशोभद्र :-

यक प्रमाण नहीं है। इसके विरुद्ध यह तो कहा जा सकता है कि अगर प्रस्तुत यशोभद्र उन हरिमद्र के शिष्य होते तो यशोभद्र का शिष्य जो वृत्ति को समाप्ति करनेवाला है और जिसने हरिमद्र की अधूरी वृत्ति का अगरे गुरु यशोभद्र के द्वारा निर्वाहित होना लिखा है वह अपने गुरु के नाम के साथ हरिमद्र शिष्य इत्यादि कोई विशेषण बिना लगाये शायद ही रहता। अस्तु, जो हो, इतना तो अभी विचारणीय है ही कि ये यशोभद्र कब हुए और उनकी दूसरी कृतियाँ हैं या नहीं? यह भी विचारणीय है कि यशोभद्र आसिरी एकमात्र मूत्र को वृत्ति रचने क्यों नहीं पाए? और वह उनके शिष्य को क्यों रचनी पड़ी?

तुलना करने से ज्ञान पड़ता है कि यशोभद्र और उनके शिष्य की भाष्यवृत्ति गन्धहृन्ती की वृत्ति के आधार पर ही लिखी गई है।

हरिमद्र के षोडशक प्रकरण के ऊपर वृत्ति लिखने वाले एक यशोभद्र सूरि हुए हैं वे ही प्रस्तुत यशोभद्र हैं या अन्य, यह भी एक विचारणीय प्रश्न है।

(च) मलयगिरि

‘मलयगिरि’ की लिखी तत्त्वार्थभाष्य पर की व्याख्या नहीं मिलती। ये विग्रम की १२ वी, १३ वीं शताब्दी में होने वाले विभूत श्वेताम्बर विद्वानों में से एक है। ये आचार्य हेमचन्द्र के समकालीन और गर्वभेद टीकाकार के रूप में प्रसिद्ध हैं। इनकी बीमां ‘महत्त्वपूर्ण कृतियाँ’ उपलब्ध हैं।

(छ) चिरंतनमुनि

चिरंतनमुनि एक अज्ञात नाम के श्वेताम्बर गुरु हैं। तत्त्वार्थ के ऊपर साधारण टिप्पण लिखा है, ये विग्रम की चौदहवीं शताब्दी के बाद

१ मलयगिरि ने तत्त्वार्थटीका लिखी थी। ऐसी मान्यता उनकी प्रस्तावना में उपलब्ध होने वाले निम्न उल्लेख तथा इसी प्रकार के दूसरे उल्लेखों पर से रुढ़ हुई है :—“तत्त्वार्थभाष्यकारित्वं तत्त्वार्थटीकायां मलयगिरेश प्रस्तावितमिति ततोऽप्यारणीयम्।”—पृ०-१५ पृ० २९८।

२ देखो, ‘गर्वभेदहृन्ती’ की प्रस्तावना पृ० २६।

किसी समय हुए हैं; क्योंकि इन्होंने अध्याय ५, सूत्र ३१ के टिप्पण में चौदहवीं शताब्दी में होने वाले मल्लियेण की 'स्यादादमंजरी' का उल्लेख किया है।

(ज) वाचक यशोविजय

वाचक यशोविजय की लिखी भाष्य पर की वृत्ति का अपूर्ण प्रथम अध्याय-जितना भाग मिलता है। ये श्वेताम्बर सम्प्रदाय में ही नहीं किन्तु सम्पूर्ण जैन समाज में सबसे अन्त में होने वाले सर्वोत्तम प्रामाणिक विद्वान् के तौर पर प्रसिद्ध हैं। इनकी संख्याबद्ध कृतियाँ उपलब्ध हैं। सतरहवीं, अठारहवीं शताब्दी तक होने वाले न्यायशास्त्र के विकास को अपना कर इन्होंने जैन धर्म को तर्कबद्ध किया है और भिन्न भिन्न विषयों पर अनेक प्रकरण लिखकर जैनतत्त्वज्ञान के सूक्ष्म अभ्यास का मार्ग तैयार किया है।

(झ) गणी यशोविजय

गणी यशोविजय ऊपर के वाचक यशोविजय से भिन्न हैं। ये कब हुए, यह मालूम नहीं। इनके विषय में दूसरा भी ऐतिहासिक परिचय इस समय कुछ नहीं है। इनकी कृति के तौर पर भी अभी तक सिर्फ तत्त्वार्थ सूत्र २२ का गुजराती ट्वा-टिप्पण प्राप्त है। इसके अतिरिक्त इन्होंने अन्य कुछ रचना की होंगी या नहीं, यह ज्ञात नहीं। टिप्पण की भाषा और शैली को देखते हुए ये सतरहवीं-अठारहवीं शताब्दी में हुए जान पड़ते हैं। इनकी उल्लेख करने योग्य दो विशेषताएँ हैं।

(१) जैसे वाचक यशोविजयजी वगैरह श्वेताम्बर विद्वानों ने 'अष्ट-महस्री' जैसे दिगम्बर ग्रन्थों पर टीकाएँ रची हैं, वैसे ही गणी यशो-विजयजी ने भी तत्त्वार्थसूत्र के दिगम्बर सर्वार्थसिद्धिमान्य सूत्रपाठ को लेकर उस पर मात्र सूत्रों का अर्थपूरक टिप्पण लिखा है और टिप्पण लिखते हुए उन्होंने जहाँ जहाँ श्वेताम्बरों और दिगम्बरों का मतभेद या

मनविरोध आता है वही सर्वत्र श्वेताम्बर परम्परा का अनुसरण करके ही अर्थ किया है। इस प्रकार सूत्रपाठ दिगम्बर होते हुए भी अर्थ श्वेताम्बरीय है।

(२.) अबतक तत्त्वायंमूत्र पर गुजराती में टिप्पण लिखान वालों ने प्रस्तुत यशोविजय गणी ही प्रथम गिने जाते हैं, क्योंकि उनके सिवाय तत्त्वायंमूत्र पर गुजराती में किसी का कुछ लिखा हुआ अभी तक जानने में नहीं आया।

गणी यशोविजयजी श्वेताम्बर हैं, यह बात तो निश्चित है; क्योंकि टिप्पण के अन्त में ऐसा उल्लेख है, और दूसरा सबल प्रमाण तो उनका बालावबोध-टिप्पण ही है। मूत्र का पाठभेद और मूत्रों की संख्या दिगम्बरीय स्वीकार करने पर भी उसका अर्थ किसी जगह उन्होंने दिगम्बर परम्परा के अनुकूल नहीं किया। हाँ, यही एक प्रश्न होता है, और वह यह कि श्वेताम्बर होते हुए भी यशोविजयजी ने दिगम्बर सूत्रपाठ कैसे लिखा होगा? क्या वे श्वेताम्बर सूत्रपाठ से परिचित नहीं थे, या परिचित होने पर भी उन्हें दिगम्बर सूत्रपाठ में ही श्वेताम्बर सूत्रपाठ की अपेक्षा अधिक महत्त्व दिखाई दिया होगा? इसका उत्तर यही उचित जान पड़ता है कि वे श्वेताम्बर सूत्रपाठ से परिचित तो अवश्य होंगे ही और उनकी दृष्टि में उनी पाठ का महत्त्व भी होगा ही; क्योंकि वैसा न होता वे श्वेताम्बर-परम्परा के अनुसार टिप्पणी रचते ही नहीं; ऐसा होते

१ " इति श्वेताम्बराचार्यश्रीउमास्वामिगण(नि)रुततत्त्वायंमूत्रं तस्य बालावबोधः श्रीयशोविजयगणिरुतः समाप्तः । "—प्रवर्तक श्रीशान्तिगिरिजी के शास्त्र संग्रह में की लिखित टिप्पणी की पुरतः ।

२ इसे स्वीकार करनेमें अस्वार्थ भी है जो कि बहुत ही घोर है। उदाहरण के तौर पर अस्पाय ४ का १९ वाँ सूत्र इन्होंने दिगम्बर सूत्रपाठ में से नहीं लिखा। दिगम्बर मोक्ष स्वर्ग मानते हैं इस लिये उनका पाठ जेमे में श्वेताम्बरीयता नहीं रह सकती, इससे इन्होंने इस स्थान पर श्वेताम्बर सूत्रपाठों में से ही शम्भु देवजी का नामवाक्य सूत्र लिखा है।

पर भी उन्होंने दिगम्बर सूत्रपाठ ग्रहण किया इसका कारण यह होना चाहिए कि जिस सूत्रपाठ के आधार पर सभी दिगम्बर विद्वान् हजार वर्षों से दिगम्बर परम्परा के अनुसार^१ ही श्वेताम्बर आगमोंसे विरुद्ध अर्थ करते आए हैं, उसी सूत्रपाठ में से श्वेताम्बर परम्परा के ठीक अनुकूल अर्थ निकालना और करना बिल्कुल शक्य तथा संगत है, ऐसी छाप दिगम्बर पक्ष पर डालना और साथ ही श्वेताम्बर अभ्यासियों को बतलाना कि दिगम्बर सूत्रपाठ या श्वेताम्बर सूत्रपाठ चाहें जो लो इन दोनों में पाठभेद होते हुए भी अर्थ तो एक ही प्रकार का निकलता है और वह श्वेताम्बर परम्परा के अनुकूल ही है । इससे दिगम्बर सूत्रपाठ से भड़कने की या उसे विरोधी पक्ष का सूत्रपाठ समझ कर फेंक देने की कोई जरूरत नहीं । तुम चाहो तो भाष्यमान्य सूत्रपाठ सीखो या सर्वार्थसिद्धिमान्य सूत्रपाठ याद करो । तत्त्व दोनों में एक ही है । इस रीति से एक तरफ दिगम्बर विद्वानों को उनके सूत्रपाठ में से सरल रीति से सत्य अर्थ क्या निकल सकता है यह बतलाने के लिये और दूसरी तरफ श्वेताम्बर अभ्यासियों को पक्षभेद के कारण दिगम्बरीय सूत्रपाठ से न भड़कें ऐसा समझाने के उद्देश्य से ही, इन यशोविजय जी ने श्वेताम्बरीय सूत्रपाठ छोड़ कर दिगम्बरीय सूत्रपाठ पर टिप्पणी लिखी जान पड़ता है ।

(व) पूज्यपाद

पूज्यपाद का असली नाम देवनन्दी है । ये विष्णु की पाँचवीं-छठी शताब्दी में हुए हैं । इन्होंने व्याकरण आदि अनेक विषयों पर ग्रंथ लिखे हैं, जिनमें से कुछ तो उपलब्ध^२ हैं और कुछ अभी तक मिले नहीं । दिगम्बर व्याख्याकारों में पूज्यपाद से पहले सिर्फ शिवकोटि^३ के ही होने की

१ देखो, सर्वार्थसिद्धि २. ५३; ९.११ और १०.९ ।

२ देखो, जैनसाहित्य संशोधक प्रथम भाग पृ० ८३ ।

३ शिवकोटि कृत तत्त्वार्थ व्याख्या उसके अवतरण चगैरह आज उपलब्ध नहीं हैं । उन्होंने तत्त्वार्थ पर कुछ लिखा था ऐसी सूचना कुछ अर्वाचीन

मूचना मिलती है। इन्हीं की दिगम्बरत्व समर्थक 'सर्वार्थसिद्धि' नाम की तत्त्वार्थव्याख्या पोछे सम्पूर्ण दिगम्बर विद्वानों को आधारभूत हुई है।

(ट) भट्ट अकलङ्क

भट्ट अकलङ्क, विक्रम की सातवीं-आठवीं शताब्दी के विद्वान् हैं। 'सर्वार्थसिद्धि' के बाद तत्त्वार्थ पर इनकी ही व्याख्या मिसली है, जो 'राजवार्तिक' के नाम से प्रसिद्ध है। ये जैन ग्याय प्रस्थापक विद्वान् गण्यमान्य विद्वानों में से एक हैं। इनकी कितनी ही कृतियाँ उपलब्ध हैं जो हर एक जैन ग्याय के अभ्यासी के लिये महत्त्व की हैं।

(ठ) विद्यानन्द

ये विद्यानन्द भी विक्रम की नववीं-दसवीं शताब्दी में हुए हैं। इनकी कितनी ही कृतियाँ उपलब्ध हैं^१। ये भारतीय दर्शनों के विशिष्ट अभ्यासी हैं और इन्होंने तत्त्वार्थ पर 'लोकवार्तिक' नाम की पद्यबोध विग्रह व्याख्या मिल कर कुमारिल जैसे प्रसिद्ध भीमांतक ग्रन्थकारों की लाठी की है और जैन दर्शन पर किये गये भीमांतकों के प्रचण्ड आक्रमण का मरत उत्तर दिया है।

(ड) श्रुतसागर

'श्रुतसागर' नाम के दिगम्बर गूरि ने तत्त्वार्थ पर टीका लिखी है। ये १६ वीं शताब्दी के विद्वान् हैं। इन्होंने कई ग्रन्थ लिखे हैं।^२ ऐसी भारतीय ज्ञान पीठ द्वारा प्रकाशित श्रुतसागर की कृति की प्रस्तावना पृ० १८।

लिखावटों की प्रशस्ति पर से होती है। दिवकोटि समन्तभद्र के लिये ये, ऐसी मान्यता है। देखो, 'रत्नामी समन्तभद्र' पृष्ठ १६।

१ देखो, ग्यायकुमुदभण्ड की प्रस्तावना।

२ देखो भट्टसहस्री और तत्त्वार्थलोकवार्तिक की प्रस्तावना।

(८) विबुधसेन, योगीन्द्रदेव, योगदेव, लक्ष्मीदेव और अमयनन्दिसूरि आदि

अनेक दिगम्बर विद्वानों ने तत्त्वार्थ पर साधारण संस्कृत व्याख्याएँ लिखी हैं। उनके विषय में मुझे खास परिचय नहीं मिला। इतने संस्कृत व्याख्याकारों के अतिरिक्त तत्त्वार्थ को भाषा में टीका लिखनेवाले अनेक दिगम्बर विद्वान् हो गए हैं, जिनमें से अनेक ने तो कर्णाटक भाषा में टीकाएँ लिखी हैं और दूसरों ने हिन्दी भाषा में टीकाएँ लिखी हैं।

३. तत्त्वार्थसूत्र ।

तत्त्वार्थशास्त्र का वाह्य तथा आभ्यन्तर सविशेष परिचय प्राप्त करने के लिए—मूल ग्रन्थ के आधार पर नीचे लिखी चार बातों पर विचार किया जाता है—(क) प्रेरक सामग्री, (ख) रचना का उद्देश्य, (ग) रचनाशैली और (घ) विषयवर्णन।

(क) प्रेरक सामग्री

जिस सामग्री ने ग्रन्थकार को 'तत्त्वार्थसूत्र' लिखने की प्रेरणा की वह मुख्यरूप से चार भागों में विभाजित की जाती है।

१. आगमज्ञान का उत्तराधिकार—वैदिक दर्शनों में वेद की तरह जैनदर्शन में आगम ग्रन्थ ही मुख्य प्रमाण माने जाते हैं, दूसरे ग्रन्थों का प्रामाण्य आगम का अनुसरण करने में ही है। इस आगमज्ञान का पूर्व परम्परा से चलता आया उत्तराधिकार वाचक उमास्वाति को भली प्रकार मिला था, इससे सभी आगमिक विषयों का ज्ञान उन्हें स्पष्ट तथा व्यवस्थित था।

२. संस्कृत भाषा—काशी, मगध, बिहार आदि प्रदेशों में रहने तथा विचरने के कारण और कदाचित् ब्राह्मणजाति के कारण था० उमा-

१ देखो तत्त्वार्थभाष्य के हिन्दी अनुवाद की श्री नाथूरामजी की प्रस्तावना।

सौली ने याचक उमास्वाति को आकर्षित किया और उसी में निगूँह की प्रेरणा की। जहाँ तक हम जानते हैं जैनसंप्रदाय में संस्कृत भाषा में छोटे छोटे सूत्रों के रचयिता सब से पहले उमास्वाति ही हैं; उनके लेख ही ऐसी सूत्रशैली जैन परम्परा में अतीव प्रतिष्ठित हुई और आचार, अलंकार, आचार, नीति, न्याय आदि अनेक विषयों पर श्वेताम्बर, शि.म्बर दोनों सम्प्रदाय के विद्वानों ने उस शैली में संस्कृत भाषावद्ध ग्रन्थ लिखीं।

उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र कणाद के वैशेषिक सूत्रों की छद्म रूप अभ्यासों में विभक्त हैं; इनकी संख्या मात्र ३४४ जितनी है, जबकि कणाद के सूत्रों की संख्या ३३३ जितनी ही है। इन अभ्यासों में वैशेषिक आदि सूत्रों के सदृश आह्निक-विभाग अथवा ब्रह्मसूत्र आदि के गणन पाद-विभाग नहीं है। जैन साहित्य में 'अध्ययन' के स्थान पर 'आश्रय' का आरंभ करने वाले भी उमास्वाति ही हैं। उनके द्वारा शुरू की गयी आह्निक और पाद-विभाग भी आगे चलकर उनके अनुयायी 'अहम' आदि द्वारा शुरू कर दिया गया है। नाह्य रचना में कणादसूत्र के मूल तत्त्वार्थ सूत्र का विनय साम्य होते हुए भी उनमें एक नाम जानने योग्य अन्तर है, जो जैनदर्शन के परम्परागत मान्य पर प्रकाश डालता है। कणाद अपने मंतव्यों को सूत्र में प्रतिपादित करके, उनको सार्वजनिक करने लिये अशावाद गोतम के मनुष्य पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष न करते हुए भी, उनके

इसी गुरु को वा० उमास्वाति ने विस्तार पर उस में समग्र आगम के सूत्रों की सूचि दिया है। उन्होंने अपने सूत्र ग्रंथ का प्रारम्भ भी मोक्षमार्ग प्रती पादक सूत्र में ही किया है। श्वेतम्बर सम्प्रदाय में तो तत्त्वार्थसूत्र 'मोक्षमार्ग' के नाम से भी प्रसिद्ध है। यौद्ध परम्परा में विशुद्धिमान् अदिमार्ग का रूप प्रसिद्ध है जो बुद्धगौतम के द्वारा पौनर्जी गद्दी के आगे-पार्श्व दोनों से रखा गया है और जिसमें समग्र पादों बिटकों का गार है, इसका पूर्वपक्ष विमुक्तिमान् नामक रूप भी यौद्ध परम्परा में था जिसका अनुवाद पौनर्जी भाग में निम्न है। विशुद्धिमार्ग और विमुक्तिमान् दोनों शब्दों का सर्व मोक्षमार्ग ही है।

पुष्टि में हेतुओं का उपन्यास तो बहुधा करते ही हैं; जब कि वा० उमा-स्वाति अपने एक भी सिद्धान्त की सिद्धि के लिये कहीं भी युक्ति, प्रयुक्ति या हेतु नहीं देते। वे अपने वक्तव्य को स्थापित सिद्धान्त के रूप में हो, कोई भी दलील या हेतु दिये बिना अथवा पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष किये बिना ही योगसूत्रकार 'पतंजलि' की तरह वर्णन करते चले जाते हैं। उमास्वाति के सूत्रों और वैदिक दर्शनों के सूत्रों की तुलना करते हुए एक छाप मन के ऊपर पड़ती है कि जैन परम्परा धृद्धा-प्रधान है, वह अपने सर्वज्ञ के वक्तव्य को अक्षरशः स्वीकार कर लेती है और उसमें शंका-समाधान का अवकाश नहीं देखती; जिसके परिणामस्वरूप संशोधन, परिवर्धन और विकास करने योग्य अनेक बुद्धि के विषय तर्कवाद के जमाने में भी अचंचित रह कर मात्र श्रद्धा के आधार पर आज तक टिके हुए हैं। जब कि वैदिक दर्शन-परम्परा बुद्धिप्रधान होकर अपने माने हुए सिद्धान्तों की परीक्षा करती है; उसमें शंका-समाधान वाली चर्चा करती है और बहुत बार तो पहले से माने जाने वाले सिद्धान्तों को तर्कवाद के बल पर उलट कर नये सिद्धान्तों की स्थापना करती है अथवा उनमें संशोधन-परिवर्धन करती है। सारांश यह है कि जैन परम्परा ने विरासत में मिले हुए तत्त्वज्ञान और आचार को बनाये रखने में जितना भाग लिया है उतना नूतन सर्जन में नहीं लिया।

१ सिद्धसेन, समन्तभद्र आदि जैसे अनेक धुरंधर तार्किकों द्वारा किया हुआ तर्कविकास और तार्किक चर्चा भारतीय विचार विकास में खास स्थान रखते हैं, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता; तो भी प्रस्तुत कथन गौण-प्रधानभाव और दृष्टिभेद की अपेक्षा से ही समझने का है। इसे एकाध उदाहरण से समझना ही तो तत्त्वार्थसूत्रों और उपनिषदों आदि को लीजिये। तत्त्वार्थ के व्याख्याकार धुरंधर तार्किक होते हुए भी और सम्प्रदाय भेद में विभक्त होते हुए भी जो चर्चा करते हैं और तर्क बल का प्रयोग करते हैं वह सब प्रथम से स्थापित जैनसिद्धान्त को स्पष्ट करने अथवा उसका समर्थन करने के लिये ही है। इनमें से किसी व्याख्याकार ने नया विचारसर्जन नहीं किया या श्वेताम्बर-दिगम्बर की तात्त्विक मान्यता में कुछ भी अन्तर

(घ) विषय-वर्णन

विषय की पसंदगी—कितने ही दर्शनों में विषय का वर्तन ही मोक्षानु-प्रधान है; जैसा कि वैशेषिक, सांख्य और वेदान्तदर्शन में। वैशेषिक दर्शन अपनी दृष्टि में जगत् का निरूपण करने हुए अपने द्रव्य जितने हैं? कौन हैं? और उनसे सम्बन्ध रखनेवाले द्वारे पदार्थ कि तया कौन हैं? इत्यादि बर्णन करके मुख्य रूप में जगत् के प्रमेयों की भीमांसा करना है। सांख्यदर्शन प्रकृति और पुरुष का वर्णन करके प्र रूप में जगत् के मूलभूत प्रमेय तत्त्वों की ही भीमांसा करता है। वेदान्तदर्शन भी जगत् के मूलभूत सत्यतत्त्व की ही भीमांसा प्र रूप में करता है। परन्तु कुछ दर्शनों में चरित्र की भीमांसा मुख्य है, कि योग और योद्ध दर्शन में। जीवन की शुद्धि क्या? उसे कौन साधन समझें? कौन कौन बाधक है? इत्यादि जीवन सम्बन्धी चर्चा का योगदर्शन ने हेय—दुःख, हेयहेतु—दुःख का कारण, हात—मोक्ष हातोपाय—मोक्ष का कारण इस चतुष्टय का निरूपण करके योद्धदर्शन में चार आर्यमार्गों का निरूपण करने, किया है। अर्थात् दर्शनविभाग का विषय ज्ञेयतत्त्व और दूसरे दर्शनविभाग का चरित्र है।

भगवान् महाश्वर ने अपनी मोमाया में जेबजुब और पारि
ममान स्थान दिया है। हमने उनकी तत्त्वमोमाया एक और चीज, अ
र्थात् निष्कषण द्वारा जेबजुब स्थान बनाने करती है और दूसरी
आयत, संवर आदि वस्तुओं का वर्णन करके पारिज वा हृदयस्थ दान
है। उनकी गरवमोमाया का अर्थ है जेब और पारिज पर-गमान

मैंने कहा । जब कि उसने यह, गोता और मध्यस्थ के अन्तर्गत ही
मे यही एक मध्यस्थ चर्चा करने हैं कि उनके बीच एक-दूसरे मान्यता में
संक्षम जैसा अन्तर स्पष्ट हो गया है । हममें क्या गुण और क्या दोष
है यन्त्र में ही, यन्त्र के बीच यन्त्रविधि की बात करना है । गुण
दोष मर्त्य होने में दोनों परस्परार्थों में ही रहते हैं और नहीं ही
रहते हैं ।

विचार । इस मीमांसा में भगवान् ने नवतत्त्वों को रखकर इन पर की जाने वाली अचल श्रद्धा को जैनत्व की प्राथमिक शर्त के रूप में वर्णन किया है । त्यागी या गृहस्थ कोई भी महावीर के मार्ग का अनुयायी तभी माना जा सकता है जब कि उसने चाहे इन नवतत्त्वों का यथेष्ट ज्ञान प्राप्त न किया हो, तो भी इनके ऊपर वह श्रद्धा रखता ही हो; अर्थात् 'जिनक-यित ये तत्त्व हो सत्य हैं' ऐसी रुचि-प्रतीति वाला हो । इस कारण से जैनदर्शन में नवतत्त्व जितना दूसरे किसी का भी महत्त्व नहीं है । ऐसी वस्तुस्थिति के कारण ही बा० उमास्वाति ने अपने प्रस्तुत शास्त्र के विषय-रूप से इन नवतत्त्वों को पसन्द किया और उन्हीं का वर्णन सूत्रों में सात सख्या द्वारा करके उन सूत्रों के विषयानुरूप 'तत्त्वार्थाधिगम' ऐसा नाम दिया । बा० उमास्वाति ने नवतत्त्वों की मीमांसा में ज्ञेय प्रधान और चारित्र्य प्रधान दोनों दर्शनों का समन्वय देखा; तो भी उन्होंने उसमें अपने समय में विशेष चर्चाप्राप्त प्रमाण मीमांसा के निरूपण की उपयोगिता महसूस की; इससे उन्होंने अपने ग्रन्थ को अपने ध्यान में आनेवाली सभी मीमांसाओं से परिपूर्ण करने के लिये नवतत्त्व के अनिरिक्त ज्ञान-मीमांसा को विषय रूप से स्वीकार करके तथा न्यायदर्शन की प्रमाणमीमांसा की जगह जैन ज्ञानमीमांसा कैसी है उसे बतलाने के लिये अपने ही सूत्रों में योजना की । इससे समुच्चय रूप से ऐसा कहना चाहिये कि बा० उमास्वाति ने अपने सूत्र के विषय रूप से ज्ञान, ज्ञेय और चारित्र्य इन तीनों मीमांसाओं को जैन दृष्टि के अनुसार लिया है ।

विषय का विभाग—पसंद किये हुए विषय को बा० उमास्वाति ने अपनी दशाध्यायी में इस प्रकार से विभाजित किया है—पहले अध्याय में ज्ञान की, दूसरे से पाँचवें तक चार अध्यायों में ज्ञेय की और छठे से दसवें तक पाँच अध्यायों में चारित्र्य की मीमांसा की है । उक्त तीनों मीमांसाओं को क्रमशः मुख्य मार बातें देकर प्रत्येक की दूसरे दर्शनों के साथ यहाँ संक्षेप में तुलना की जाती है ।

ज्ञानमीमांसा की सारभूत बातें—पहले अध्याय में ज्ञान से सम्बन्ध रखनेवाली मुख्य बातें आठ हैं और वे इस प्रकार हैं:—१ नय और प्रमाण

रूप से ज्ञान का विभाग । २ मति आदि आगम प्रसिद्ध पाँच ज्ञानों में उनका प्रत्यक्ष परोक्ष दो प्रमाणों में विभाजन । ३ मतिज्ञान की उत्पत्ति साधन, उनके भेद-प्रभेद और उनकी उत्पत्ति के क्रमसूचक प्रकार । ४ वे परम्परा में प्रमाण माने जानेवाले आगम शास्त्र का धृतज्ञान रूप से वर्णन । ५ अवधि आदि तीन दिव्य प्रत्यक्ष और उनके भेद-प्रभेद तथा पारमार्थिक अन्तर । ६ इन पाँचों ज्ञानों का सारसम्य बतलाते हुए उनका विवरण और उनकी एक साथ संभवनीयता । ७ कितने ज्ञान भ्रमात्मक होते हैं यह और ज्ञान की यथार्थता और अयथार्थता के कारण । ८ उनके भेद-प्रभेद ।

तुलना—ज्ञानमीमांसा में जो ज्ञानवर्षा है वह 'प्रवचनसार' आनाधिकार जैसी सारंशपुरस्सर और दार्शनिक शैली की नहीं; बल्कि सूत्र की ज्ञानवर्षा जैसी आगमिक शैली की होकर ज्ञान के सम्पूर्ण प्रभेदों का तथा उनके विषयों का मान वर्णन करनेवाली और ज्ञान-धर्म के योग्य या भेद बतानेवाली है । इसमें जो अवग्रह, ईहा आदि तीनों ज्ञान की उत्पत्ति का क्रम सूचित किया गया है वह 'न्यायशास्त्र' में आरम्भ की निर्विघ्न, मविकल्प ज्ञान की और बौद्ध अभिधम्ममयमंगलो में आरम्भ की ज्ञानोत्पत्ति की प्रक्रिया का स्मरण कराता है; इसमें जो अवधि आदि तीन दिव्य प्रत्यक्ष ज्ञानों का वर्णन है वह वैदिक और बौद्ध शास्त्रों के विषयी तथा ईश्वर के ज्ञान का स्मरण कराता है । इसके दिव्य ज्ञान वर्णित मन-वर्षा का निष्पन्न योगदर्शन और बौद्धदर्शन के परस्परता को याद दिलाता है । इसमें जो प्रत्यक्ष-परोक्ष रूप से प्रमाणों का विवरण है वह वैदिक और बौद्धदर्शन में वर्णित दो प्रमाणों का, मान्य

(१) १. १५-१९ । (२) देगी मुक्तावली का० ५२ में आगे । (३) स्तोत्र ४ गीर्वाण ८ में । (४) १. २१-२६ और ३० । (५) प्रवचनसार का पृ० १८७ । (६) ३. १५ । (७) अभिधम्ममयमंगलो परि० १ देगीवर्ण और ज्ञानार्जुन का धर्मसंग्रह पृ० ४ । (८) १. १०-१२ । (९) प्रवचनसार पृ० २११ पृ० १२ और न्यायविश्व १. २ ।

योगदर्शन में वर्णित^१ तीन प्रमाणों का, न्यायदर्शन^२ में प्ररूपित चार प्रमाणों का और मीमांसादर्शन^३ में प्रतिपादित छः आदि प्रमाणों के विभागों का समन्वय है। इस ज्ञानमीमांसा में जो ज्ञान-अज्ञान^४ का विवेक है वह न्याय-दर्शन^५ को यथार्थ-अयथार्थ बुद्धि का तथा योगदर्शन^६ के प्रमाण और विषय का विवेक—जैसा है। इसमें जो नय^७ का स्पष्ट निरूपण है वैसा दर्शनान्तर में कहीं भी नहीं। संक्षेप में ऐसा कह सकते हैं कि वैदिक और बौद्धदर्शन में वर्णित प्रमाणमीमांसा के स्थान पर जैनदर्शन क्या मानता है वह सब तफसीलवार प्रस्तुत ज्ञानमीमांसा में वा० उमास्वाति ने बरसाया है।

ज्ञेयमीमांसा की सारभूत बातें—ज्ञेयमीमांसा में जगत के मूलभूत जीव और अजीव इन दो तत्त्वों का वर्णन है; इनमें से मात्र जीवतत्त्व की चर्चा दूसरे से चौथे तक तीन अध्यायों में है। दूसरे अध्याय में जीवतत्त्व के सामान्य स्वरूप के अतिरिक्त ससारी जीव के अनेक भेद-प्रभेदों का और उनसे सम्बन्ध रखनेवाली अनेक बातों का वर्णन है। तीसरे अध्याय में अधोलोक में बसनेवाले नारको और मध्यलोक में बसनेवाले मनुष्यों तथा पशु-पक्षी आदि का वर्णन होने से उनसे सम्बन्ध रखनेवाली अनेक बातों के साथ पाताल और मनुष्य लोक का सम्पूर्ण भूगोल आ जाता है। चौथे अध्याय में देव-सृष्टि का वर्णन होने से उसमें खगोल के अतिरिक्त अनेक प्रकार के दिव्य धामों का और उनकी समृद्धि का वर्णन है। पाँचवें अध्याय में प्रत्येक द्रव्य के गुणधर्म का वर्णन करके उसका सामान्य स्वरूप बतला कर साधर्म्य-वैधर्म्य द्वारा द्रव्य मात्र की विस्तृत चर्चा की है।

ज्ञेयमीमांसा में मुख्य सोलह बातें आती हैं जो इस प्रकार हैं:—

दूसरे अध्याय में—१ जीवतत्त्व का स्वरूप । २ ससारी जीव के भेद ।
३ इन्द्रिय के भेद-प्रभेद, उनके नाम, उनके विषय और जीवराशि में इंद्रियों

(१) ईश्वरकृष्ण कृत सांख्यकारिका का० ४ और योगदर्शन १.७ । (२) १. १. ३ । (३) शाबर-भाष्य १. ५ । (४) १, ३३ । (५) तत्त्वसंग्रह—बुद्धि-निरूपण । (६) योगसूत्र १. ६ । (७) १. ३४-३५ ।

नमुद्रों का; तथा ऊर्ध्वलोक सम्बन्धी विविध स्वर्गों का; उनमें बसनेवाले देवजातियों का, उनके आयुष्यों का; उनकी स्त्रियों, परिवार आदि भोगों का और उनके रहन-सहन का जो विस्तृत वर्णन है वह तत्त्वार्थ के तोमर, वेद अध्याय की प्रेमोत्पन्न-प्रज्ज्वलि की अपेक्षा कमजोरी मान्य होता है। इनकी दशा 'बोद्धप्रणयों' में वर्णित होय, समुद्र, पाताल, शीत-उष्ण, नारक और विविध देवों का वर्णन भी तत्त्वार्थ की प्रेमोत्पन्न-प्रज्ज्वलि की अपेक्षा संक्षिप्त ही है। ऐसा होते हुए भी इन वर्णनों का दार्ढ्यमाय्य और विचारमरणी की समानता देवकर आयें दर्शनो की जुहो जुहो जागाओं का एक मूल शोधने की प्रेरणा हो जाती है।^१

पाँचवीं अध्याय चल्यु, दैत्य और परिभारा में दूसरे विमी भी-रुप की अपेक्षा वैशेषिक और साम्य दर्शन के माध्य अधिक साम्य रखता है। इनका यह दृष्ट्यवाद वैशेषिकदर्शन^२ के गहनशार्पवाद की याद दिलाता है। इसमें दूसरा माध्यम-वैशेष्य-वादी दैत्यी वैशेषिक दर्शन^३ का प्रतिबिम्ब हो ऐसा प्रतीत होता है। यद्यपि यमोन्मिश्रण^४ यमोन्मिश्रण इन दो दृष्ट्यों की कल्पना हमारे विमी दर्शनवाद में नहीं की और अनन्तदर्शन^५ आत्मवाद^६ भी हमारे तम दर्शनो की ओरता जुहो ही प्रकार का है, तो भी आत्मवाद और पुद्गलवाद के सम्बन्ध रखनेवाली महत्तमों बाने वैशेषिक, साम्य आदि के माध्य अधिक साम्य रखती हैं। 'अनन्ददर्शन'^७ की तरह व्याय, वैशेषिक^८, माध्य^९ की

१. यमोन्मिश्रण १०० २१-३३ तथा अनियम्य-यमोन्मिश्रण १०० ५ पैग ३३ आगे। २. तत्त्वार्थ की भुक्तमागमकृत कृत की प्रस्तावना (१० ८६) में। ३. महेन्द्रगुप्त ने बौद्ध, वैदिक भिन्न भिन्न दर्शनों में श्रद्धा का जो विस्तृत वर्णन उद्गूढ किया है यह पुस्तक भूगोल-संशोधन के सिद्धांतों को देखने योग्य है। ४. १. १. ४। ५. प्रस्तावना १०० १६ में। ६. १०. १. १३; शिवाय विषय के विवेक देवो, 'अनन्तताहिम्यतन्मोक्षक' नामक पुस्तिका पर प्रस्तावना कीया। ७. तत्त्वार्थ १०. १५-१६। ८. तत्त्वार्थ १०. १३। ९. 'व्यायवासी भाषा- १०. २ २०। १०. 'पुस्तकसूचक विज्ञान-संस्कृतशक्ति १८।

दर्शन भी आत्मबहुत्ववादी हो है । जैनदर्शन का पुद्गलवाद ^१ वैशेषिकः दर्शन के परमाणुवाद ^२ और सांख्य दर्शन के प्रकृतिवाद ^३ के समन्वय का मान करता है; क्योंकि इसमें आरंभ और परिणाम उभयवाद का स्वरूप आता है । एक तरफ् तत्त्वार्थ में कालद्रव्य को मानने वाले मतान्तर ^४ का किया हुआ उल्लेख और दूसरी तरफ् उसके निश्चित रूप से बतलाये हुए लक्षणों ^५ पर से ऐसा मानने के लिये जी चाहता है कि जैन तत्त्वज्ञान के व्ययस्थापकों के ऊपर कालद्रव्य के विषय में वैशेषिक ^६ और साम्ख्य दोनों दर्शनों के मतव्य की स्पष्ट छाप है; क्योंकि वैशेषिक दर्शन काल को स्वतंत्र द्रव्य मानता है, जब कि सांख्य दर्शन ऐसा नहीं मानता । तत्त्वार्थ में सूचित किये गये कालद्रव्य के स्वरात्र अस्तित्व-नास्तित्व-विषयक दोनों पक्ष, जो आगे जाकर दिगम्बर ^७ और श्वेताम्बर परम्परा की जुदी जुदी मान्यता रूप से विभाजित हो गये हैं, पहले से ही जैनदर्शन में होंगे या उन्होंने वैशेषिक और सांख्यदर्शन के विचार सघर्ष के परिणामस्वरूप किमी समय जैनदर्शन में स्थान प्राप्त किया होगा, यह एक शोध का विषय है । परन्तु एक घात तो दीपक जैसी स्पष्ट है कि मूल तत्त्वार्थ और उसकी व्याख्याओं ^८ में जो काल के लिंगों का वर्णन है वह वैशेषिक सूत्र के साथ गम्भीर मिलता जुलता है । सत् और नित्य की तत्त्वार्थगत व्याख्या यदि किसी भी दर्शन के साथ सादृश्य रखती हो तो वह सांख्य और योग दर्शन हो है; इनमें वर्णित परिणामिनित्य का स्वरूप तत्त्वार्थ के सत् और नित्य के साथ गम्भीर मिलता है । वैशेषिक दर्शन में परमाणुओं में द्रव्यारम्भ को जो योग्यता ^९ बतलाई गई है वह तत्त्वार्थमें ^{१०} वर्णित पीद्गलिक षष्ठ—द्रव्यारम्भ की योग्यता की अपेक्षा जुदे ही प्रकार की है । तत्त्वार्थ

१. तत्त्वार्थ ५. २३-२८ । २. देखो, 'तर्कसंग्रह' पृथ्वी आदि भूतों का निरूपण । ३. सांख्यकारिका २२ से आगे । ४. ५. ३८, ५. ५. २२ । ६. २. २. ६ । ७. देखो, कुन्दकुन्द के प्रवचनसार और पंचास्तिकाय का कालनिरूपण तथा सर्वार्थसिद्धि ५. ३९ । ८. देखो, भाष्यवृत्ति ५. २२ और प्रस्तुत परिचय पृ० ११ । ९. प्रज्ञास्तपाद, वायुनिरूपण पृ० ४८ । १०. ५. ३२-३५ ।

समुद्रों का; तथा ऊर्ध्वलोक सम्बन्धी विविध स्वर्गों का; उनमें वसनेवाले देवजातियों का; उनके आयुषों का; उनकी स्त्री, परिवार आदि भागों का और उनके रहन-सहन का जो विस्तृत वर्णन है वह तत्त्वार्थ के तीसरे, चौथे अध्याय की त्रैलोक्य-प्रज्जप्ति की अपेक्षा कमती मालूम देता है। इसी प्रकार 'बौद्धग्रंथों' में वर्णित द्वीप, समुद्र, पाताल, दीत-उष्ण, नारक और विविध देवों का वर्णन भी तत्त्वार्थ की त्रैलोक्यप्रज्जप्ति की अपेक्षा संक्षिप्त ही है। ऐसा होते हुए भी इन वर्णनों का शब्दसाम्य और विचारसरणी की समानता देखकर आर्य दर्शनों की जुड़ी जुड़ी शाखाओं का एक मूल शोधने की प्रेरणा हो आती है।^१

पाँचवाँ अध्याय वस्तु, शैली और परिभाषा में दूसरे किसी भी दर्शन की अपेक्षा वैशेषिक और सांख्य दर्शन के साथ अधिक साम्य रखता है। इसका पद्मद्रव्यवाद वैशेषिकदर्शन^२ के पदपदार्थवाद की याद दिलाता है। इसमें प्रयुक्त साधर्म्य-वैधर्म्य-वाली शैली वैशेषिक दर्शन^३ का प्रतिबिम्ब हो ऐसा भासता होता है। यद्यपि धर्मास्तिकाय^४ अधर्मास्तिकाय इन दो द्रव्यों की कल्पना दूसरे किसी दर्शनकार ने नहीं की और जैनदर्शनका आत्मस्वरूप^५ भी दूसरे सभी दर्शनों की अपेक्षा जुदे हो प्रकार का है, तो भी आत्मवाद और पुद्गलवाद में सम्बन्ध रखनेवाली बहुत-सी बातें वैशेषिक, सांख्य आदि के साथ अधिक साम्य रखती हैं। जैनदर्शन^६ की तरह न्याय, वैशेषिक^७, सांख्य^८ आदि

१. धर्मसंग्रह पृ० २९-३१ तथा अभिधम्मत्थसंगहो परि० ५ पैरा ३ में आगे। २. तत्त्वार्थ की श्रुतसागरकृत वृत्ति की प्रस्तावना (पृ० ८६) में पं० महेन्द्रकुमार ने बौद्ध, वैदिक भिन्न भिन्न ग्रन्थों से श्लोक का जो विस्तृत वर्णन उद्धृत किया है वह पुरातन भूगोल खगोल के जिज्ञासुओं को देखने योग्य है। ३. १. १. ४। ४. प्रज्ञस्तपाद पृ० १६ से। ५. ५. १ और ५. १७; विशेष विवरण के लिये देखो, 'जैनसाहित्यसंशोधक' खण्ड तृतीय अङ्क पहला तथा चौथा। ६. तत्त्वार्थ ५. १५-१६। ७. तत्त्वार्थ ५. २। ८. "व्ययस्यातो माना-" ३. २. २०। ९. "पुण्यबहुत्वं सिद्धम्-सांख्यकारिका १८।

दर्शन भी आत्मबहुत्ववादी ही है। जैनदर्शन का पुद्गलवाद ^१ वैशेषिक दर्शन के परमाणुवाद ^२ और सांख्य दर्शन के प्रकृतिवाद ^३ के समन्वय का भान कराता है; क्योंकि इसमें आरंभ और परिणाम उभयवाद का स्वरूप आता है। एक तरफ तत्त्वार्थ में कालद्रव्य को मानने वाले मतान्तर ^४ का किया हुआ उल्लेख और दूसरी तरफ उसके निश्चित रूप से बतलाये हुए लक्षणों ^५ पर से ऐसा मानने के लिये जी चाहता है कि जैन तत्त्वज्ञान के व्यवस्थापकों के ऊपर कालद्रव्य के विषय में वैशेषिक ^६ और सांख्य दोनों दर्शनों के मतव्य को स्पष्ट छाप है; क्योंकि वैशेषिक दर्शन काल को स्वतंत्र द्रव्य मानता है, जब कि सांख्य दर्शन ऐसा नहीं मानता। तत्त्वार्थ में सूचित किये गये कालद्रव्य के स्वतंत्र अस्तित्व-नास्तित्व-विषयक दोनों पक्ष, जो आगे जाकर दिगम्बर ^७ और श्वेताम्बर परम्परा की जुदी जुदी मान्यता रूप से विभाजित हो गये हैं, पहले से ही जैनदर्शन में होंगे या उन्होंने वैशेषिक और सांख्यदर्शन के विचार संघर्ष के परिणामस्वरूप किसी समय जैनदर्शन में स्थान प्राप्त किया होगा, यह एक शोध का विषय है। परन्तु एक बात तो दीपक जैसी स्पष्ट है कि मूल तत्त्वार्थ और उसकी व्याख्याओं ^८ में जो काल के लिंगों का वर्णन है वह वैशेषिक सूत्र के साथ मेलमिलता जुलता है। सत् और नित्य की तत्त्वार्थगत व्याख्या यदि किसी भी दर्शन के माथ सादृश्य रखती हो तो वह सांख्य और योग दर्शन हो रें; इनमें वर्णित परिणामिनित्य का स्वरूप तत्त्वार्थ के सत् और नित्य के माथ शब्दशः मिलता है। वैशेषिक दर्शन में परमाणुओं में द्रव्यारम्भ की जो योग्यता ^९ बतलाई गई है वह तत्त्वार्थमें ^{१०} वर्णित पीद्गलिक पथ—द्रव्यारम्भ की योग्यता की अपेक्षा जुदे ही प्रकार की है। तत्त्वार्थ

१. तत्त्वार्थ ५. २३-२८। २. देखो, 'तर्कसंग्रह' पृथ्वी आदि भूतों का निरूपण। ३. सांख्यकारिका २२ से आगे। ४. ५. ३८, ५. ५. २२। ६. २. २, ६। ७. देखो, कुन्दकुन्द के प्रवचनसार और पंचास्तिकाय का कालनिरूपण तथा सर्वार्थसिद्धि ५. ३९। ८. देखो, भाष्यवृत्ति ५. २२ और प्रस्तुत परिचय पृ० ११। ९. प्रशस्तपाद, वायुनिरूपण पृ० ४८। १०. ५. ३२-३५।

की 'द्रव्य और गुण की व्याख्या वैशेषिक दर्शन की व्याख्या के माप अधिक' सादृश्य रखती है। तत्त्वार्थ और सांख्य योग दर्शन की परिणाम-सम्बन्धी परिभाषा समान ही हैं। तत्त्वार्थ का द्रव्य, गुण और पर्याय रूप से मत् पदार्थ का विवेक सांख्य के सत् और परिणामवाद की तथा वैशेषिक दर्शन के द्रव्य, गुण और कर्म को मुख्य सत् मानने की प्रवृत्ति की माप दिलाता है।

चारित्र्यमीमांसा की सारभूत बातें—जीवन में कौन कौन सी प्रवृत्तियाँ हेय हैं, ऐसी हेय प्रवृत्तियों का मूल बीज क्या है, हेय प्रवृत्तियों को सेवन करनेवालों के जीवन में कैसा परिणाम आता है, हेय प्रवृत्तियों का त्याग शक्य हो तो वह किस २ प्रकार के उपायों से हो सकता है, और हेय प्रवृत्तियों के स्थान में किस प्रकार की प्रवृत्तियाँ जीवन में दाखिल करना, उसका परिणाम जीवन में क्रमशः और अन्त में क्या आता है—ये सब विचार छठे से दसवें अध्याय तक की चारित्र्यमीमांसा में आते हैं। ये सब विचार जैनदर्शन की बिल्कुल जुदी परिभाषा और सांप्रदायिक प्रणाली के कारण मानो किसी भी दर्शन के साथ साम्य न रखते हों ऐसा आपाततः भास होता है; तो भी बौद्ध और योग दर्शन का सूक्ष्मता से अभ्यास करने वाले को यह मालूम हुए बिना कभी नहीं रहता कि जैन चारित्र्य मीमांसा का विषय चारित्र्य-प्रधान उक्त दो दर्शनों के साथ शायद से अधिक और अद्भुत रीति से साम्य रखता है। यह साम्य भिन्न भिन्न शाखाओं में विभाजित, जुदी जुदी परिभाषाओं में संगठित और उन शाखाओं में न्यूनाधिक विकास प्राप्त परंतु असल में आये जाति के एक ही आचारदाय—आचार विषयक उत्तराधिकार का भान करता है।

चारित्र्य मीमांसा की मुख्य बातें ग्यारह हैं। छठे अध्याय में—आश्रय का स्वल्प, उसके भेद और किस किस प्रकार के आश्रयसेवन की कौन कौन कर्म बंधते हैं उसका वर्णन। सातवें अध्याय में—२ व्रत व

स्वरूप, व्रत लेने वाले अधिकारियों के भेद और व्रत की स्थिरता के मार्ग । ३ हिंसा आदि दोषों का स्वरूप । ४ घत में संभवित दोष । ५ दान का स्वरूप और उसके तारतम्य के हेतु । आठवें अध्याय में—६ कर्मबन्ध के मूल-हेतु और कर्मबन्ध के भेद । नववें अध्याय में—संवर और उसके विविध उपाय तथा उसके भेद-प्रभेद । ८ निर्जरा और उसका उपाय । ९ जुदे जुदे अधिकार वाले साधक और उनकी मर्यादा का तारतम्य । दशवें अध्याय में—१० केवलज्ञान के हेतु और मोक्ष का स्वरूप । ११ मुक्ति प्राप्त करने वाले आत्मा की किस रीति से कहाँ गति होती है उसका वर्णन ।

तुलना—तत्त्वार्थ की चारित्र्य भीमांसा प्रवचनसार के चारित्र्य वर्णन से जुड़ी पड़ती है; क्योंकि उसमें तत्त्वार्थ के सदृश आत्मव, संवर आदि तत्त्वों की चर्चा नहीं; उसमें तो केवल साधु की दशा का और वह भी दिगम्बर साधु के खास अनुकूल पड़े ऐसा वर्णन है । पंचास्तिकाय और समयसार में तत्त्वार्थ के सदृश ही आत्मव, मवर, बंध आदि तत्त्वों को लेकर चारित्र्य भीमांसा की गई है, तो भी इन दो के बीच अन्तर है और वह यह कि तत्त्वार्थ के वर्णन में निश्चय की अपेक्षा व्यवहार का चित्र अधिक खींचा गया है, इसमें प्रत्येक तत्त्व से संबंध रखने वाली सभी बातें हैं और त्यागी गृहस्थ तथा साधु के सभी प्रकार के आचार तथा नियम वर्णित हैं जो जैनसंघ का संगठन सूचित करते हैं; जब कि पंचास्तिकाय और समयसार में वंसा नहीं, उसमें तो आत्मव, संवर आदि तत्त्वों की निश्चयगामी तथा उपपत्ति-चर्चा है, उनमें तत्त्वार्थ के सदृश जैन गृहस्थ तथा साधु के प्रचलित व्रत का वर्णन नहीं है ।

योगदर्शन के साथ प्रस्तुत चारित्र्य भीमांसा की तुलना को जितना अवकाश है उतना ही यह विषय रसप्रद है; परन्तु यह विस्तार एक स्वतंत्र लेख का विषय होने से यहाँ उसको स्थान नहीं, तो भी अभ्यासियों का ध्यान खींचने के लिये, उनकी स्वतन्त्र तुलनाशक्ति पर विश्वास रख कर नीचे मंथन में तुलना करने योग्य मार बातों को एक सूची दी जाती है:—

तत्त्वार्थसूत्र

- १ कायिक, वाचिक, मानसिक प्रवृत्ति रूप आस्रव (६, १)
- २ मानसिक आस्रव (८, १)
- ३ सकपाय और अकपाय यह दो प्रकार का आस्रव (६, ५)
- ४ मुख-दुःख-जनक शुभ, अशुभ आस्रव (६, ३-४)
- ५ मिथ्यादर्शन आदि पाँच बन्ध के हेतु (८, १)
- ६ पाँचों में मिथ्यादर्शन की प्रधानता.
- ७ आत्मा और कर्म का विलक्षण सम्बन्ध सो बन्ध (८, २-३)
- ८ बन्ध ही शुभ अनुभूति हेतु विपाक का कारण है
- ९ अनादि बन्ध मिथ्यादर्शन के अधीन है
- १० कर्मों के अनुभागबन्ध का आधार कपाय है (६, ५)
- ११ आत्मनिरोध यह सवर (९, १)
- १२ गुप्ति, समिति आदि और विविध तप आदि ये सवर के उपाय (९, २-३)
- १३ अहिंसा आदि महाव्रत (७, १)

योगदर्शन

- १ कर्माशय (२, १२)
- २ निरोध के विषय रूप से ही जानेवाली चित्त वृत्तियाँ (१६)
- ३ विलुप्त और अविलुप्त दो प्रकार का कर्माशय (२, १२)
- ४ मुख-दुःख-जनक पुण्य, अपुण्य कर्माशय (२, १४)
- ५ अविद्या आदि पाँच बन्धों के लेश (२, ३)
- ६ पाँचों में अविद्या की प्रधानता (२, ४)
- ७ पुरुष और प्रकृति का विलक्षण संयोग सो बन्ध (२, १७)
- ८ पुरुष प्रकृति का संयोग ही हेतु-दुःख का हेतु है (२, १७)
- ९ अनादि संयोग अविद्या के अधीन है (२, २४)
- १० कर्मों के विपाकजनन का मूल क्लेश है (२, १३)
- ११ चित्तवृत्तिनिरोध यह योग (१, २)
- १२ यम, नियम आदि और अभ्यास, वैराग्य आदि योग के उपाय (१, २ से और २, २९ से)
- १३ अहिंसा आदि सार्वभौम यम (२, ३०)

हिंसा आदि वृत्तियों में ऐहिक, पारलौकिक दोषों का दर्शन करके उन वृत्तियों को रोकना (७, ४)

हिंसा आदि दोषों में दुःखपने ही ही भावना करके उन्हें त्यागना (७, ५)

मैत्री आदि चार भावनाएँ (७, ६)

पृथक्त्ववितर्कसविचार और एकत्ववितर्कनिर्विचार आदि चार मुख्य ध्यान (९, ४१-४६)

निर्जरा और मोक्ष (९, ३ और १०, ३)

ज्ञानसहित चारित्र्य ही निर्जरा और मोक्ष का हेतु (१, १)

जातिस्मरण, अवधिज्ञानादि दिव्य ज्ञान और चारण विद्यादि लक्ष्मियाँ (१, १२ और १०, ७ का भाष्य)

केवलज्ञान (१०, १)

१४ प्रतिपक्ष भावना-द्वारा हिंसा आदि वितर्कों को रोकना (२, ३३-३४)

१५ विवेकी की दृष्टि में संपूर्ण कर्माशय दुःखरूप ही है (२, १५)

१६ मैत्री आदि चार भावनाएँ (१, ३३)

१७ सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार और निर्विचार रूप चार संग्रज्ञात समाधियाँ (१, १६ और ४१, ४४)

१८ आंशिकहान-बन्धोपरम और सर्वथा हान (२, २५)

१९ सागयोगसहित विवेकव्याप्ति ही हान का उपाय (२, २६)

२० संयमजनित वैसी ही विभूतियाँ (२, २९ और ३, १६ से आगे)

२१ विवेकजन्य तारक ज्ञान (३, ५४)

१. ये चार भावनाएँ बौद्ध परम्परा में 'ब्रह्माविहार' कहलाती हैं और न पर बहुत जोर दिया गया है। २. ये चार ध्यान के भेद बौद्धदर्शन प्रसिद्ध हैं। ३. इसे बौद्धदर्शन में 'निर्वाण' कहते हैं, जो तीसरा आर्यसत्य। ४. बौद्धदर्शन में इनके स्थान में पाँच अभिज्ञाएँ हैं। देखो, परमसंग्रह ५ और अभिघम्मत्पसंगहो परिच्छेद ९ पैरा २४।

२२ शुभ, अशुभ, शुभाशुभ और
न शुभ न अशुभ ऐसी कर्म
की चतुर्भंगी ।

२२ शुक्ल, कृष्ण, शुक्लकृष्ण और
अशुक्लकृष्ण ऐसी चतुष्पदी कर्म
जाति (४, ७)

इसके सिवाय, कितनी ही बातें ऐसी भी हैं कि जिनमें से एक बात के ऊपर एक दर्शन द्वारा तो दूसरी बात के ऊपर दूसरे दर्शन द्वारा जोर दिया गया होने से वह बात उस उस दर्शन के एक खास विषय के तौर पर अथवा एक विशेषता के रूप में प्रसिद्ध हो गई है। उदाहरण के तौर पर कर्म के सिद्धान्तों को लीजिये। बौद्ध और योगदर्शन^१ में कर्म के मूल सिद्धान्त तो हैं ही। योगदर्शन में तो इन सिद्धान्तों का तत्काल-वार वर्णन भी है; तो भी इन सिद्धान्तों के विषय का जैन दर्शन में एक विस्तृत और गहरा शास्त्र बन गया है, जैसा कि दूसरे किसी भी दर्शन में नहीं दिखाई देता। इसी में चारित्र्यमीमांसा में, कर्म के सिद्धान्तों का वर्णन करते हुए, जैनसम्मत सम्पूर्ण कर्मशास्त्र^२ वाचक उमास्वाति ने संक्षेप में ही समाविष्ट कर दिया है। उसी प्रकार तात्त्विक दृष्टि से चारित्र्य की मीमांसा जैन, बौद्ध और योग तीनों दर्शनों में समान होते हुए भी कुछ कारणों से व्यवहार में अन्तर पड़ा हुआ नजर पड़ता है; और यह अन्तर ही उस उस दर्शन के अनुगामियों की विशेषता रूप हो गया है। क्लेश और कषाय का त्याग ही सभी के मत में चारित्र्य है, उसको मिट्ट करने के अनेक उपायों में से कोई एक के ऊपर तो दूसरा दूसरे के ऊपर अधिक जोर देता है। जैन आचार के संगठन में देहदमन^३ की प्रधानता दिखाई देती है, बौद्ध आचार के संगठन में देहदमन की जगह ध्यान पर जोर दिया गया है और योगदर्शनानुसारी परिव्राजकों के आचार के संगठन में प्राणायाम, शोष आदि के ऊपर अधिक जोर दिया गया है। यदि मुख्य चारित्र्य की सिद्धि में ही देहदमन, ध्यान तथा प्राणायाम आदि का बराबर उपयोग होवे तब तो इनमें से प्रत्येक का समान ही महत्त्व है; परन्तु जब ये बाह्य अंग मात्र

१. देखो, २. ३-१४। २. तत्त्वायं ६. ११-२६ और ८. ४-२६।

३. तत्त्वायं ९. ९ "देहदुक्खं महाफलं"—दशरथकालिका अ० ८ उ० २।

बहार की लोक जैसे बन जाते हैं और उनमें से मुख्य चारित्र की सिद्धि आत्मा उड़ जाती है तभी इनमें विरोध की दुर्गंध आती है, और एक संप्र-
य के आचार की निरर्थकता बतलाता है। बौद्ध साहित्य में और बौद्ध
अनुगामी वर्ग में जैनो के देहदमनप्रधान तप^१ की निन्दा दिखाई
गयी है, जैन साहित्य और जैन अनुगामी वर्ग में बौद्धों के सुखशील वर्तन
और ध्यान का तथा परिव्राजकों के प्राणायाम और शौच का परिहास^२
दिखाई देता है। ऐसा होने से उस उस दर्शन की चारित्र-मीमांसा के प्रयोगों
व्यावहारिक जीवन में सम्बन्ध रखने वाला वर्णन विशेष भिन्न दिखलाई
देता है तो वह स्वाभाविक है। इसी से तत्त्वार्थ की चारित्रमीमांसा में हम
प्राणायाम या शौच के ऊपर एक भी सूत्र नहीं देखते, तथा ध्यान का उममें
अधिक वर्णन होते हुए भी उमको सिद्ध करने के लिये बौद्ध या योग दर्शन
वर्णन किये गए हैं जैसे व्यावहारिक उपाय हम नहीं देखते। इसी तरह
तत्त्वार्थ में जो परीपहो और तप का विस्तृत तथा व्यापक वर्णन है वैसा
योग या बौद्ध की चारित्रमीमांसा में नहीं देखते।

इसके सिवाम, चारित्रमीमांसा के सम्बन्ध में एक बात खास लक्ष्य
रखने जैसी है कि उक्त तीनों दर्शनों में ज्ञान और चारित्र-
मार्ग दोनों को स्थान होते हुए भी जैन दर्शन में चारित्र को ही मोक्ष का
प्रधान कारण रूप से स्वीकार कर के ज्ञान को उसका अंगरूप से स्वीकार
दिया गया है, जब कि बौद्ध और योग दर्शन में ज्ञान को ही मोक्ष का
प्रधान कारण मान कर ज्ञान के अंग रूप से चारित्र को स्थान दिया गया
है। यह वस्तु उक्त तीनों दर्शनों के साहित्य का और उनके अनुयायी
के जीवन का धारिकी से अभ्यास करने वाले को मालूम हुए बिना नहीं
सकता; ऐसा होने में तत्त्वार्थ की चारित्र मीमांसा में चारित्रलक्षी क्रियाओं
और उनके भेद-प्रभेदों का अधिक वर्णन होना स्वाभाविक ही है।

१. मज्झिमनिकाय सूत्र १४।

२. सूत्रसूतांग अ० ३ उ० ४ गा० ६ की टीका तथा अ० ७ गा०
४ से आगे।

तुलना को पूरा करने से पहले चारित्र्य भीमंसा के अन्तिम मोक्ष के स्वरूप के संबंध में उक्त दर्शनों की क्या और कैसी कल्पना हो भी जान लेना आवश्यक है। दुःख के त्याग में से ही मोक्ष की उत्पत्ति होने से सभी दर्शन दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति को ही मानते हैं। न्याय^१, वैशेषिक^२, योग और बौद्ध ये चारों ऐसा मानते हैं कि दुःख के नाश के अतिरिक्त मोक्ष में दूसरी है, इससे उनके मत में मोक्ष में यदि सुख हो नहीं, बल्कि उस दुःख के अभाव में ही पर्यवसित है। वेदान्त के सद्गुरु ऐसा मानता है कि मोक्ष नहीं, बल्कि इसमें विषय निरपेक्ष स्वभाविक सुख है; मात्र सुख ही नहीं बल्कि उसके अतिरिक्त शृंगारों का आविर्भाव जैनदर्शन इस अवस्था में दूसरे दर्शनों की प्रक्रिया ऐसा स्वीकार करने से के स्थान-संबंध में जैन दर्शन का मत सबसे निराला है। बौद्ध दर्शन तो स्वतन्त्र आत्मतत्त्वका स्पष्ट स्थान न होने से मोक्ष के स्थान-संबंध उसमें से किसी भी विचार-प्राप्ति की आशा का स्थान नहीं है। प्रायः सभी वैदिक दर्शन आत्मविभुत्व-वादी होने से उनके मत में मोक्ष स्थान कोई पृथक् ही ऐसी कल्पना ही नहीं हो सकती; परंतु जैन स्वतंत्र आत्मतत्त्व-वादी है और ऐसा होते हुए भी आत्मविभुत्व-वादी नहीं, इसने उसको मोक्ष का स्थान कहा है इसका विचार करना पड़ है और यह विचार उसने दर्शाया भी है; तत्त्वार्थ के अन्त में वाच उमास्वाति कहते हैं कि "मुक्त हुए जीव हर एक प्रकार के शरीर से छुट ऊर्ध्वगामी होकर अन्त में लोक के अग्रभाग में स्थिर होते हैं और वही हमेशा के लिये रहते हैं।"

४. तत्त्वार्थ की व्याख्याएँ

साम्प्रदायिक व्याख्याओं के विषय में 'तत्त्वार्थाधिगम' सूत्र की तुलना 'ब्रह्मसूत्र' के साथ हो सकती है। जिस प्रकार बहुत से विषयों में पर १ देखो १.१.२२। २ देखो ५.२.१८।

विलकुल भिन्न मत रखने वाले अनेक आचार्यों ने ब्रह्मसूत्र पर व्याख्याएँ लिखी हैं और उसमें से ही अपने वक्तव्य को उपनिषदों के आधार पर सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। उसी प्रकार दिगम्बर, श्वेताम्बर इन दोनों सम्प्रदायों के विद्वानों ने तत्त्वार्थ पर व्याख्याएँ लिखी हैं और इसमें ही अपने परस्पर विरोधी मन्तव्यों को भी आगम के आधार पर कलित करने का प्रयत्न किया है। इस पर मे सामान्य बात इतनी ही सिद्ध होनी है कि जैसे ब्रह्मसूत्र की वेदान्त साहित्य में प्रतिष्ठा होने के कारण भिन्न भिन्न मत रखनेवाले प्रतिभाशाली आचार्यों ने उस ब्रह्मसूत्र का आश्रय लेकर उसके द्वारा ही अपने विशिष्ट वक्तव्य को दर्साने की आवश्यकता अनुभव की वैसे ही जैन वाङ्मय में जमी हुई तत्त्वार्थाधिगम की प्रतिष्ठा के कारण उसका आश्रय लेकर दोनों सम्प्रदायों के विद्वानों को अपने अपने मन्तव्यों को निकट करने की जरूरत हुई है। इतना स्थूल साम्य होते हुए भी ब्रह्मसूत्र की और तत्त्वार्थ की साम्प्रदायिक व्याख्याओंमें एक खास महत्व का भेद है कि अमृत, जीव, ईश्वर आदि जैसे तत्त्वज्ञान के मौलिक विषयों में ब्रह्मसूत्र के समिद्ध व्याख्याकार एक दूसरे से बहुत ही भिन्न पड़ते हैं और बहुत बार तो उनके विचारों में पूर्व-पश्चिम जितना अंतर दिखलाई देता है; तब दिगम्बर श्वेताम्बर सम्प्रदाय का अनुसरण करनेवाले तत्त्वार्थ के व्याख्याकारों में वैसे नहीं है। उनके बीच में तत्त्वज्ञान के मौलिक विषयोंपर कुछ भी भेद नहीं है और जो थोड़ा बहुत भेद है भी वह विलकुल साधारण जैसी बातों में है और वह भी ऐसा नहीं कि जिसमें समन्वय की आवश्यकता ही न हो। प्रयत्न यह पूर्व-पश्चिम-जितना अंतर हो। वस्तुतः जैनतत्त्वज्ञान के मूल सिद्धान्तों के समन्वय में दिगम्बर श्वेताम्बर सम्प्रदायों में खान मतभेद पड़ा ही नहीं; इससे उनका तत्त्वार्थव्याख्याओं में दिखाई देनेवाला मतभेद बहुत गम्भीर नहीं गिना जाता।

तत्त्वार्थाधिगम सूत्र के ही ऊपर लिखी हुई प्राचीन, अर्वाचीन, छोटी, बड़ी, संस्कृत तथा लौकिक भाषामय अनेक व्याख्याएँ हैं; परन्तु उनमें से जैनका ऐतिहासिक महत्व हो, जिन्होंने जैनतत्त्वज्ञान को व्यवस्थित करने

१ शंकर, निम्बार्क, मध्व, रामानुज, वल्लभ आदि ने।

में नया विकसित करने में प्रधान भाग लिया हो और जितना वैदिक महत्त्व हो ऐसी चार ही व्याख्याएँ इन समय मौजूद हैं। इनमें तीन तो दिगम्बर सम्प्रदाय की हैं, जो मात्र साम्प्रदायिक भेद से नहीं बल्कि विरोध की तीव्रता होने के बाद प्रसिद्ध दिगम्बर विद्वानों द्वारा लिखी गई हैं; और एक खुद सूत्रकार वाचक उमास्वाति की श्रोतृ है। इससे इन चार व्याख्याओं के विषय में ही प्रथम यहाँ पर कुछ कहना उचित जान पड़ता है।

(क) भाष्य और सर्वार्थसिद्धि

‘भाष्य’ और ‘सर्वार्थसिद्धि’ इन दोनों टीकाओं के विषय में विचार करने के पहले इन दोनों के सूत्रपाठों के विषय में विचार करना जरूरी है। यथार्थ में एक ही होते हुए भी पीछले साम्प्रदायिक भेदों के कारण सूत्रपाठ दो हो गये हैं, जिनमें एक ध्वेताम्बर और दूसरा दिगम्बर तीर पर प्रसिद्ध है। ध्वेताम्बर माने जानेवाले सूत्रपाठ का स्वरूप भाष्य के साथ ठीक बैठने से, उसे ‘भाष्यमान्य’ कह सकते हैं, और दिगम्बर माने जानेवाले सूत्रपाठ का स्वरूप सर्वार्थसिद्धि के साथ ठीक बैठने से उसे ‘सर्वार्थसिद्धिमान्य’ कह सकते हैं। कर्णध्वेताम्बर आचार्य भाष्यमान्य सूत्रपाठ का ही अनुसरण करते हैं और सभी दिगम्बर आचार्य सर्वार्थसिद्धिमान्य सूत्रपाठ का अनुसरण करते हैं। सूत्रपाठ के सवन्ध में नीचे की चार बातें यहाँ जान जरूरी हैं—१. सूत्रसंख्या, २. अर्थभेद, ३. पाठान्तर विषय, ४. यथायंता।

१. सूत्रसंख्या—भाष्यमान्य सूत्रपाठ की संख्या ३४४ और सर्वार्थसिद्धिमान्य सूत्रपाठ की संख्या ३५७ है।

१ एक उपवाद संतोर्ध्वजगण का है। देखें ‘परिचय’ पृ० ४५५

२. अर्थभेद—सूत्रों की मय्या जोर कही कही शाब्दिक रचना में फेर होते हुए भी मात्र मूलसूत्रों पर से ही अर्थ में महत्वपूर्ण फेरफार दिखाई दे ऐसे तीन स्थल हैं, बाकी सब मूलसूत्रों पर से सोलह संख्या विषयक पहला (४. १९), काल का मृत्यु अस्तित्व-नास्तित्व विषयक दूसरा (५. ३८) और तीसरा स्थल पुण्य प्रकृतियों में हास्य आदि चार प्रकृतियों के होने न होने का (८. २६) ।

३. पाठान्तर विषयक भेद—दोनों सूत्रपाठों के पारस्परिक भेद के अतिरिक्त फिर इस प्रत्येक सूत्रपाठ में भी भेद आता है । नवार्थसिद्धि के कर्त्ता ने जो पाठान्तर निदिष्ट किया है उसको यदि अलग कर दिया जाय तो नामान्य तीर पर यही कहा जा सकता है कि सब दिगम्बर टीकाकार सर्वार्थसिद्धि-मान्य सूत्रपाठ में कुछ भी पाठ भेद सूचित नहीं करने । इसमें ऐसा कहना चाहिये कि पूज्यपाद ने नवार्थसिद्धि रचने समय जो सूत्रपाठ प्राप्त किया तथा मुधारा-यज्ञाया उसी को निर्विवाद रूप से पौछे के सभी दिगम्बर टीकाकारों ने मान्य रक्खा । जब कि भाष्यमान्य सूत्रपाठ के विषय में ऐसा नहीं, यह सूत्रपाठ श्वेताम्बर तीर पर एक होने पर भी उसमें कितने ही स्थानों पर भाष्य के वाक्य सूत्र रूप में दाखिल हो जाने का, कितने ही स्थानों पर सूत्र रूप में माने जानेवाले वाक्यों का भाष्यरूप में भी गिने जाने का, कहीं कहीं अमल के एक ही सूत्र के दो भागों में बँट जाने का और कहीं असल के दो सूत्र मिल कर वर्तमान में एक ही सूत्र हो जाने का सूचन भाष्य की लभ्य दोनों टीकाओं में सूत्रों की पाठान्तर विषयक चर्चा पर में स्पष्ट होता है ^१ ।

४. अर्थार्थता—उक्त दोनों सूत्रपाठों में अमली कौन और परि-
पणित कौन ? यह प्रश्न नहज उत्पन्न होता है; इस वकन तक के
विमर्श हुए विचार पर से मुझे निश्चय हुआ है कि भाष्यमान्य सूत्रपाठ ही
अमली है अथवा वह नवार्थसिद्धि मान्य सूत्रपाठ की अपेक्षा अमली सूत्रपाठ
के बहुत ही निकट है ।

^१ देखो, २. ५३ ।

^२ देखो, २. १९ । २. २७ । ३. ११ । ५. २-३ । ७. ३ और ५ इत्यादि ।

सूत्रपाठ-विषय में इतनी चर्चा करने के पश्चात् अब उगते द्वार से प्रथम रचे हुए भाष्य तथा सर्वार्थसिद्धि इन दो टीकाओं के विषय में कुछ विचार करना आवश्यक जान पड़ता है। भाष्यमान्य सूत्रपाठ का अंग्रेजी पना अथवा असली पाठ के विशेष निकट होना तथा पूर्व-कथनानुसार भाष्य का वा० उमास्वाति कर्तृकत्व इन बातों में दिगम्बर आचार्यों का और स्वाभाविक है। क्योंकि पूज्यपाद के बाद होनेवाले सभी दिगम्बर आचार्यों की टीकाओं का मूल आवार सर्वार्थसिद्धि और उसका मान्य सूत्रपाठ ही है। इससे यदि वे भाष्य या भाष्यमान्य सूत्रपाठ को ही उमास्वाति कर्तृक मानें तो पूज्यपाद समेत सूत्रपाठ और उसकी व्याख्या का प्रामाण्य पूरा पूरा नहीं रह सकता। दिगम्बर परम्परा सर्वार्थसिद्धि और उसके मान्य सूत्रपाठ को प्रमाणसर्वम्य मानती है। ऐसा होने से भाष्य और सर्वार्थसिद्धि दोनों का प्रामाण्य-विषयक बलाबल बिना जाचे प्रस्तुत परिचय अधूरा ही रहता है। भाष्य की स्वोपजता के विषय में कोई सन्देह न होते हुए भी पाँच-दर दलील के लिये यदि ऐसा मान लिया जाय कि यह स्वोपज नहीं तो भी इतना निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि भाष्य सर्वार्थसिद्धि की अपेक्षा प्राचीन तथा तत्त्वार्थ सूत्र की पहली ही टीका है; क्योंकि वह सर्वार्थसिद्धि जैसी साम्प्रदायिक नहीं है। इस तत्त्व को समझने के लिये यहाँ तीन बातों की पर्यालोचना की जाती है—(क) शैली भेद (ख) अर्थ विकास और (ग) साम्प्रदायिकता।

(क) शैली भेद—बिस्ती एक ही सूत्र के भाष्य और उसके सर्वार्थसिद्धि सामने रख कर तुलना की दृष्टि से देखनेवाले अग्र्यासी का ऐसा मालूम पड़े बिना नहीं रहता कि सर्वार्थसिद्धि से भाष्य की शैली प्राचीन है तथा पद पद पर सर्वार्थसिद्धि में भाष्य का प्रतिबिम्ब है। इन दोनों टीकाओं में भिन्न और दोनों से प्राचीन तीसरी कोई टीका तत्त्वार्थ सूत्र पर होने का थपेष्ट प्रमाण जब तक न मिले तब तक भाष्य और सर्वार्थसिद्धि को तुलना करनेवाले ऐसा कहे बिना नहीं रहेंगे कि भाष्य को सामने रख कर सर्वार्थसिद्धि की रचना की गई है। भाष्य की शैली प्रसन्न और गंभीर होते हुए भी दार्शनिकता की दृष्टि से सर्वार्थसिद्धि

की शैली भाष्य की शैली की अपेक्षा विशेष विकसित और विशेष परिशी-
लित है ऐसा निःसन्देह जान पड़ता है । संस्कृत भाषा के लेखन और जैन
साहित्य में दार्शनिक शैली के जिस विकास के पश्चात् सर्वार्थसिद्धि लिखी
गई है वही विकास भाष्य में दिखाई नहीं देता; ऐसा होने पर भी इन दोनों
की भाषा में जो विम्ब-प्रतिविम्ब भाव है वह स्पष्ट सूचित करता है कि
दोनों में भाष्य ही प्राचीन है ।

उदाहरण के तौर पर पहले अध्याय के पहले सूत्र के भाष्य में सम्यक्
शब्द के विषय में लिखा है कि 'सम्यक्' निपात है अथवा 'सम्' उपसर्ग
पूर्वक 'अञ्च' धातु का रूप है; इसी विषय में सर्वार्थसिद्धिकार लिखते हैं
कि 'सम्यक्' शब्द अध्युत्पन्न अर्थात् व्युत्पत्ति-रहित अखंड है अथवा व्युत्पन्न
है—धातु और प्रत्यय दोनों मिलाकर व्युत्पत्तिपूर्वक सिद्ध हुआ है । 'अञ्च'
धातु की 'क्विप्' प्रत्यय लगाया जाय तब 'सम्+अञ्चत्ति' इस रीति से
'सम्यक्' शब्द बनता है । 'सम्यक्' शब्द विषयक निरूपण की उक्त दो
शैलियों में भाष्य की अपेक्षा सर्वार्थसिद्धि की स्पष्टता विशेष है । इसी प्रकार
भाष्य में 'दर्शन' शब्द की व्युत्पत्ति के विषय में सिर्फ इतना ही लिखा है कि
'दर्शन' 'दृशि' धातु का रूप है, जब कि सर्वार्थसिद्धि में 'दर्शन' शब्द की
व्युत्पत्ति तीन प्रकार से स्पष्ट बतलाई गई है । भाष्य में 'ज्ञान' और
'चारित्र्य' शब्दों की व्युत्पत्ति स्पष्ट बतलाई नहीं है, जब कि सर्वार्थसिद्धि में
इन दोनों शब्दों की व्युत्पत्ति तीन प्रकार से स्पष्ट बतलाई है और बाद में
उसका जैनदृष्टि से समर्थन किया गया है । इसी तरह से समान में दर्शन
और ज्ञान शब्दों में पहले कौन आवे और पीछे कौन आवे यह सामानिक
नर्चा भाष्य में नहीं; जब कि सर्वार्थसिद्धि में वह स्पष्ट है । इसी तरह पहले
अध्याय के दूसरे सूत्र के भाष्य में 'तत्त्व' शब्द के सिर्फ दो अर्थ सूचित किये
गये हैं; जब कि सर्वार्थसिद्धि में उन दोनों अर्थों की उत्पत्ति को गई है और
'दृशि' धातु का भ्रष्टा अर्थ कैसे लेना, यह बात भी दर्साई गई है, जो
भाष्य में नहीं है ।

(ख) अर्थविकास—अर्थ की दृष्टि में देखें तो भी भाष्य की दो सर्वार्थमिद्धि अर्वाचीन प्रतीत होती हैं। जो एक बात भाष्य में है उसे उसको विस्तृत करके—उसके ऊपर अधिक चर्चा करके—सर्वार्थमिद्धि में निरूपण किया गया है। व्याकरणशास्त्र और जैनतर दर्शन के जितनी चर्चा सर्वार्थमिद्धि में है उतनी भाष्य में नहीं। जैन परिभाषा का संक्षिप्त होने हुए भी, जो स्थिर विमर्शकरण और वस्तुस्थिति का जो पृथक्करण सर्वार्थमिद्धि में है वह भाष्य में कम से कम है। भाष्य की अपेक्षा सर्वार्थमिद्धि की ताकिकता बढ जाती है, और भाष्य में नहीं ऐसे विज्ञानवादी रूपवादिकों के मन्व्य उगमें जाड़े जाते हैं और दर्शनान्तर का संज्ञा को पकड़ता है। ये सब बातें सर्वार्थमिद्धि की अपेक्षा भाष्य की प्राचीनता में मिद्धि करती हैं।

(ग) साम्प्रदायिकता—उक्त दो बातों की अपेक्षा साम्प्रदायिकता की बात अधिक महत्व की है। कारणतत्त्व, केवलिकवलाहार, अक्षय्य और ग्रीष्मोक्ष जैन विषयो के तीव्र मतभेद का स्पष्ट धारण करने के बाद और इन बातों पर साम्प्रदायिक भावहृदय जाने के बाद ही सर्वार्थमिद्धि लिखी गई है; जब कि भाष्य में साम्प्रदायिक अभिनिवेश का यह तत्त्व दिखाने नहीं देता। जिन ग्रन्थों में कुछ ध्वेनाम्बर सम्प्रदाय के साथ दिगम्बर सम्प्रदाय का विरोध है उन सभी ग्रन्थों को सर्वार्थमिद्धि के प्रारम्भ में गुप्तों में फेर-फार करके या उनके अर्थ में खोजतान करके या अर्थ उल्टाकर आदि करके चाहे जिस रीति में दिगम्बर सम्प्रदाय के अनुकूल पड़े उन प्रकार सूत्रों में से उद्धृत करके निकालने का साम्प्रदायिक प्रयत्न किया है, वैसा प्रयत्न भाष्य में नहीं दिखाने नहीं देता; इससे यह स्पष्ट मालूम होगा कि सर्वार्थमिद्धि साम्प्रदायिक विरोध का ध्यान

१ उदाहरण के तौर पर तुलना करो १. २; १. १२; १. २२ अ. २. १ इत्यादि सूत्रों का भाष्य और सर्वार्थमिद्धि।

२. देखो ५. ३९; ६. १३; ८. १; ९. ९; ९. ११; १०. ९. इत्यादि सूत्रों की सर्वार्थमिद्धि के साथ उन्हीं सूत्रों का भाष्य।

जम जाने के बाद पीछे में लिखी गई है और भाष्य इस विरोध के वातावरण से मुक्त है ।

तब यहाँ प्रश्न होता है कि यदि इस प्रकार भाष्य प्राचीन हो तो-उने दिगम्बर परम्पराने छोड़ा क्यों? इसका उत्तर यही है कि सर्वार्थसिद्धि के कर्ता को जिन बातों में ज्वेताम्बर सम्प्रदाय की मान्यताओं का जो खंडन करना था उसका यह खंडन भाष्य में नहीं था, इतना ही नहीं किन्तु भाष्य अधिकांश में ब्रह्म दिगम्बर परम्परा का पोषक ही मके ऐसा भी नहीं था, और बहुत से स्थानों पर तो वह उल्टा दिगम्बर परम्परा में बहुत विरुद्ध जाता था^१ । इसमें पूज्यपाद ने भाष्य को एक तरफ रख मूत्रो पर स्वतंत्र टीका लिखी और ऐसा करते हुए मूत्रपाठ में इष्ट सुधार तथा वृद्धि की^२ और उसकी व्याख्या में जहां मतभेद वाली बात आई वहीं स्पष्ट रीति में दिगम्बर मन्तव्यों का ही स्थापन किया, ऐसा करने में पूज्यपाद को कुन्दकुन्द के ग्रन्थ मुख्य आधारभूत हुए जान पड़ते हैं । ऐसा होने से दिगम्बर परंपरा ने सर्वार्थसिद्धि का मुख्य प्रमाण रूप में स्वीकार कर लिया और भाष्य स्वाभाविक रीति में ही ज्वेताम्बर परंपरा में मान्य रह गया । भाष्य पर किसी भी दिगम्बर आचार्यने टीका नहीं लिखी, इसमें वह दिगम्बर परम्परा से दूर हो रह गया; और अनेक ज्वेताम्बर आचार्यों ने भाष्यपर टीकाएँ लिखी हैं और कहीं कहीं पर भाष्य के मन्तव्यों का विरोध किये जाने पर भी समष्टिरूप में उसका प्रामाण्य ही स्वीकार किया है इसी में वह ज्वेताम्बर सम्प्रदाय का प्रमाणभूत ग्रन्थ है । फिर भी यह स्मरण रखना चाहिये कि भाष्य के प्रति दिगम्बर परंपरा की जो आजकल मनोवृत्ति

१. १. ७ तथा २४ के भाष्य में चन्द्र का उल्लेख है । तथा १०. ७ के भाष्य में 'सार्थकरीतीर्थ' का उल्लेख है ।

२. जहां जहां अर्थ की सीखतान की है अथवा पुलक आदि जैसे स्थानों पर टीका बैठना विवरण नहीं हो सका उन सूत्रों को क्यों न निःकाट दिया ? इस प्रश्न का उत्तर मूत्रपाठ की अनिमित्ति और निराला शास्त्र पर अग्रमात्र का आशय आने का डर था ऐसा जान पड़ता है ।

देखी जाती है यह पुराने दिगम्बराचार्यों में नहीं थी । क्योंकि अकलंक के प्रमुख दिगम्बराचार्यों भी यथा सम्भव भाष्य के साथ अपने कथन को संतुष्टि दिलाने का प्रयत्न करके भाष्य के विशिष्ट प्रामाण्य का सूचन करते हैं (देखें राजवार्तिक ५. ४. ८.) और कहीं भी भाष्य का नामोल्लेख पूर्वक नहीं करते या अप्रामाण्य नहीं दिखाते ।

(ख) दो वार्तिक

ग्रन्थों का नामकरण भी आकस्मिक नहीं होता; खोज की जाय तो उसका भी विशिष्ट इतिहास है । पूर्व-कालीन और समकालीन विद्वानों की भावना में से तथा साहित्य के नामकरणप्रवाह में से प्रेरणा पाकर ही ग्रन्थकार अपनी कृतियों का नामकरण करते हैं । व्याकरण पर पातञ्जल महामात्र की प्रतिष्ठा का असर पिछले अनेक ग्रन्थकारों पर हुआ, यह बात हम उनकी कृतियों के भाष्य नाम से जान सकते हैं । इसी असर ने बा० उमास्वामी को भाष्य नामकरण करने के लिये प्रेरित किया हो, ऐसा सम्भव है । बौद्ध-साहित्य में एक ग्रन्थ का नाम 'सर्वार्थसिद्धि' होने का स्मरण है, जिसका और प्रस्तुत सर्वार्थसिद्धि के नाव का पौर्वपर्यं सम्बन्ध अज्ञात है, परन्तु वार्तिकों के विषय में इतना निश्चित है कि एक बार भारतीय आक्रमण में वार्तिक युग आया और भिन्न भिन्न सम्प्रदायों में भिन्न भिन्न विषयों के ऊपर वार्तिक नाम के अनेक ग्रन्थ लिखे गये । उन्हीं का असर तत्त्वार्थ के प्रस्तुत वार्तिकों के नामकरण पर है । अकलंक ने अपनी टीका का नाम 'तत्त्वार्थ-वार्तिक' रक्खा है, जो 'राजवार्तिक' नाम से प्रसिद्ध है । विद्यानन्द के तत्त्वार्थव्याख्या का 'श्लोकवार्तिक' नाम कुमारिल के 'श्लोकवार्तिक' का अनुकरण है । इनमें कुछ भी गड़का नहीं ।

तत्त्वार्थग्रन्थ पर अकलङ्क ने जो 'राजवार्तिक' लिखा है और विद्यानन्द ने जो 'श्लोकवार्तिक' लिखा है, उन दोनों का मूल आधार 'सर्वार्थसिद्धि' ही है । यदि अकलङ्क को सर्वार्थसिद्धि न मिली होती तो राजवार्तिक का वर्तमान स्वरूप ऐसा विशिष्ट नहीं होता, और यदि राजवार्तिक

१ साख्यसाहित्य में भी एक राजवार्तिक नाम का ग्रन्थ मौजूद था ।

का आश्रय न होना तो विद्यानन्द के श्लोकवार्तिक में जो विशिष्टता दिखाई देती है वह भी न होती, यह निश्चित है। राजवार्तिक और श्लोकवार्तिक ये दोनों साक्षात्पा-पराम्परा से सर्वार्थसिद्धि के ऋणो होने पर भी इन दोनों में सर्वार्थसिद्धि की अपेक्षा विशेष विकास हुआ है। उद्योतकरके 'न्यायवार्तिक' को तरह 'तत्त्वार्थवार्तिक' गद्य में है, जब कि 'श्लोकवार्तिक' कुमारिल के 'श्लोकवार्तिक' तथा धर्मकीर्ति के 'प्रमाणवार्तिक' तथा सर्वज्ञात्म मुनि कृत संक्षेपशारीरकवार्तिक की तरह पद्य में है। कुमारिल की अपेक्षा विद्यानन्द की विशेषता यह है कि उन्होंने स्वयं ही अपने पद्यवार्तिक का टीका भी लिखी है। राजवार्तिक में लगभग समस्त सर्वार्थसिद्धि आ जाती है फिर भी उसमें नवीनता और प्रतिभा इतनी अधिक है कि सर्वार्थसिद्धि को साथ रख कर राजवार्तिक को वाँचते हुए उसमें कुछ भी पौनःपुन्य दिखाई नहीं देता। लक्षणनिष्पात पूज्यापाद के सर्वार्थसिद्धिगत सभी विशेष वाक्यों को अकलङ्क ने पृथक्करण और वर्गीकरण पूर्वक वार्तिकों में परिवर्तित कर डाला है और वृद्धि करने योग्य दिखाई देने वाली बातों तथा वैसे प्रश्नों के विषय में नवीन वार्तिक भी रचे हैं। और सब गद्य वार्तिकों पर स्वयं ही स्फुट विवरण लिखा है। इससे समष्टिरूप से देखते हुए, 'राजवार्तिक' सर्वार्थसिद्धि का विवरण होने पर भी वस्तुतः एक स्वतन्त्र ही ग्रन्थ है। सर्वार्थसिद्धि में जो दार्शनिक अभ्यास नजर पड़ता है उसकी अपेक्षा राजवार्तिक का दार्शनिक अभ्यास बहुत ही ऊँचा चढ़ जाता है। राजवार्तिक का एक मुख्य मन्त्र यह है कि उसे जिस बात पर जो कुछ कहना होता है उसे वह 'अनेकान्त' का आश्रय लेकर ही कहता है। 'अनेकान्त' राजवार्तिक की प्रत्येक चर्चा की चाबो है। अपने समय पर्यन्त भिन्न भिन्न सम्प्रदायों के विद्वानों ने 'अनेकान्त' पर जो आक्षेप किये और अनेकान्तवाद की जो मुटियाँ बतलाई उन सब का निरसन करने और अनेकान्त का वास्तविक स्वरूप बतलाने के लिये ही अकलङ्क ने प्रतिष्ठित तत्त्वार्थसूत्र के आधार पर सिद्धलक्षण वाली सर्वार्थसिद्धि का आश्रय लेकर अपने राजवार्तिक की मध्य इमारत मढ़ी की है। सर्वार्थसिद्धि में जो आगमिक विषयों का अति विस्तार है उसे राजवार्तिककार ने घटा कर कम कर दिया है और दार्शनिक विषयों को ही प्राधान्य दिया है।

१. तुलना करो १. ७-८ की सर्वार्थसिद्धि तथा राजवार्तिक।

दक्षिण हिन्दुस्तान में निवास करते विद्वान्द ने देखा कि पुर्वकाशी और मगधकीन अनेक जैनतर विद्वानों ने जैनदर्शन पर जो हमने किये हैं उनका उत्तर देना बहुत कुछ बाकी है, और खास कर भीमांसक कुमारि आदि द्वारा किये गये जैनदर्शन के खंडन का उत्तर दिये बिना जगते किता नरह भी रहा नहीं जा सका; तभी उन्होंने श्लोकवातिक की रचना की। हम देखते हैं कि इन्होंने अपना यह उद्देश्य सिद्ध किया है। तत्त्वार्थ श्लोकवातिक में जिनना और जैमा सबल भीमांसक दर्शन का खंडन है वेता तत्त्वार्थमूत्र की दूसरी किसी टीका में नहीं। तत्त्वार्थ श्लोकवातिक में सर्वार्थसिद्ध तथा राजवातिक में चर्चित हुए कोई भी मुख्य विषय छूट नहीं; उलटा बहुत में स्थानों पर तो सर्वार्थसिद्धि और राजवातिक की अपेक्षा श्लोकवातिक की चर्चा बढ़ जाती है। किन्तु ही बातों की चर्चा तो श्लोकवातिक में बिलकुल अपूर्व ही है। राजवातिक में दार्शनिक अभ्यास की विमालता है तो श्लोकवातिक में इस विमालता के साथ नूतनता की तत्त्व भरा हुआ दृष्टिगोचर होता है। समग्र जैन वादप्रमय में जो थोड़ी बहुत कृतियाँ महत्व रखती हैं उनमें की कृतियाँ 'राजवातिक' और 'श्लोकवातिक' भी हैं। तत्त्वार्थमूत्र पर उपलब्ध ध्वेताम्बर माहिस्य में से एक भी ग्रंथ राजवातिक या श्लोकवातिक की तुलना कर सके ऐसा दिखलाई नहीं देता। भाष्य में दिखलाई देने वाला साधारण दार्शनिक अभ्यास सर्वार्थसिद्धि में कुछ गहरा बन जाता है और राजवातिक में वह विषेप मात्रा होकर अंत में श्लोकवातिक में खूब जम जाता है। राजवातिक और श्लोकवातिक के इतिहास में अभ्यासी की मालूम हो पड़ेगा कि दक्षिण हिन्दुस्तान में जो दार्शनिक विद्या और व्यापक समय आया और अनेक मुख्य पांडित्य विकसित हुआ उसी का प्रतिबिम्ब इन दो ग्रंथों में है। प्रस्तुत दोनों वातिक जैन दर्शन का प्रामाणिक अभ्यास करने के पण्य साधन हैं; परन्तु इन में से 'राजवातिक' गद्य, सरल और विस्तृत होने में तत्त्वार्थ के मपूर्ण टीका ग्रंथों की गरज अकेला ही पूरी करता है। ये दो वातिक यदि नहीं होते तो दसवीं शताब्दी तक के दिग्दर्शक माहिस्य में

विशिष्टता आई है और इनको जो प्रतिष्ठा बंबी है वह निश्चय से
 रो ही रहती । ये दो धार्मिक साम्प्रदायिक होने पर भी अनेक दृष्टियों
 भारतीय दार्शनिक साहित्य में विशिष्ट स्थान प्राप्त करे ऐसी योग्यता
 से है । इनका अवलोकन बौद्ध और वैदिक परंपरा के अनेक विषयों
 तथा अनेक ग्रन्थों पर ऐतिहासिक प्रकाश डालना है ।

(ग) दो वृत्तियाँ

मूल सूत्र पर रची गई व्याख्याओं का सक्षिप्त परिचय प्राप्त करने के
 लिये अब व्याख्या पर रची हुई व्याख्याओं का परिचय प्राप्त करने का
 सार आता है । ऐसी दो व्याख्याएँ इन समय पुरो पुरी उपलब्ध हैं, जो
 हैं ही श्वेताम्बर हैं । इन दोनों का मुख्य साम्य संक्षेप में इतना ही है
 ये दोनों व्याख्याएँ उमास्वाति के स्वोपज्ञ भाष्य को शब्दशः स्पष्ट करती
 और उसका विवरण करती हैं । भाष्य का विवरण करते समय भाष्य
 आश्रय लेकर सर्वत्र आगमिक वस्तु का ही प्रतिपादन करना और जहाँ
 पर आगम से विरुद्ध जाता दिखाई देता हो वही भी अन्त को आगमिक
 स्मरण का ही समर्थन करना, यह इन दोनों वृत्तियों का समान ध्येय है ।
 ना साम्य होते हुए भी इन दोनों वृत्तियों में परस्पर भेद भी है । एक
 तो जो प्रमाण में बड़ी है वह एक ही आचार्य की कृति है, जब कि दूसरी
 दो वृत्ति तीन आचार्यों की मिश्र कृति है । लगभग अठारह हजार
 श्लोक प्रमाण बड़ी वृत्ति में अध्यायों के अन्त में तो बहुत बड़े 'भाष्या-
 गिरिणो' इतना ही उल्लेख मिलता है; जब कि छोटी वृत्ति के हर एक
 अध्याय के अन्त में दिखाई देने वाले उल्लेख कुछ न कुछ भिन्नता वाले
 हैं । वहीं " हरिभद्रविरचितायाम् " (प्रथमाध्याय की पुष्पिका) तो कहीं
 ' हरिभद्रादधृतायाम् ' (द्वितीय, चतुर्थ और पचमाध्याय के अन्त में) है,
 तो " हरिभद्राख्यायाम् " (छठे अध्याय के अन्त में) तो कहीं ' प्रारम्भायाम् '
 पातञ्जल अध्याय के अन्त में) है । कहीं ' यशोभद्राचार्यनिर्यूढायाम् ' (छठे
 अध्याय के अन्त में) तो कहीं ' यशोभद्रसूरिरिज्जनिर्वाहतायाम् ' (दसवें
 अध्याय के अन्त में) है, बीच में कहीं ' तत्रैवान्वरुतुंकायाम् ' (आठवें अध्याय -

के अन्त में) तथा 'तस्यामेवान्यकर्तृकायाम्' (नववे अध्याय के अन्त में है। इन सब उल्लेखों की भाषाशैली तथा समुचित संगति का जगह देखकर कहना पड़ता है कि ये सब उल्लेख उस कर्ता के अपने नहीं हैं हरिमद्र ने अपने पाँच अध्यायों के अन्त में सुदृष्टिमान होना तो दिखाने और उद्घृत ऐसे मिश्रायक दो शब्द प्रयुक्त किये :

एक निश्चित अर्थ नहीं निकल सकता कि वह :

रचा या किसी एक या अनेक वृत्तियों का संक्षेप विस्तार रूप में रचा किया। इसी तरह यगोभद्र लिखित अध्यायों के अन्त में भी एकवाक्य नहीं। 'यगोभद्रनिर्वाहितायाम्' ऐसा शब्द होनेपर भी 'अन्यकर्तृकायाम्' लिखना या तो व्यर्थ है या किसी अर्थान्तर का सूचक है।

यह सब गड़बड़ देखकर मेरा अनुमान होता है कि जो उल्लेख किसी एक या अनेक लेखकों के द्वारा एक जुड़े समय में मकल करने समय प्रविष्ट हुए हैं। और ऐसे उल्लेखों की रचना का आधार यगोभद्र के शिष्य का वह पद्य-गद्य है जो उसने अपने रचना के प्रारम्भ में लिखा है।

'उपर्युक्त उल्लेखों के पीछे से दाखिल होने की कल्पना का पाँच इससे भी होता है कि अध्यायों के अन्त में पाया जानेवाला 'दुपदुपिकायाम्' ऐसा पद अनेक जगह घुटित है। जो कुछ हो अभी तो उन उल्लेखों के आधार में नीचे लिखी बातें फलित होती हैं :

१. 'तत्कार्यं भाष्य के ऊपर' हरिमद्र ने वृत्ति रची जो पूर्वकालीन समकालीन छोटी छोटी सण्डित, असण्डित वृत्तियों का उद्धार है; क्योंकि उसमें उन वृत्तियों का यथोचित समावेश हो गया है।

२. हरिमद्र की अधूरी वृत्ति को यगोभद्र ने तथा उनके शिष्य गन्धहस्ती को वृत्ति के आधार से पूरा किया।

३. वृत्ति का दुपदुपिका नाम (अगर सचमुच वह नाम सत्य तत्त्वकारों का रखा हुआ हो तो) इसलिए पड़ा जान पड़ता है कि टुकड़े टुकड़े बनकर पूरी हुई; किसी एक के द्वारा पूरी बन न सकी। कि-

ने में 'दुपट्टिका' पाठान्तर है। दुपट्टिका शब्द इस स्यात के सिवाय
 चत्र कही देखा व सुना नहीं गया। सम्भव है वह अपभ्रष्ट पाठ हो या
 ई देवीय शब्द रहा हो। जैसी मैंने प्रथम कल्पना की थी कि उसका
 ये कदाचित् डोंगो हो, किसी विद्वान् मित्र ने यह भी कहा था कि वह
 स्कृत उट्टिका का भ्रष्ट पाठ है। पर अब सोचने से वह कल्पना और
 हस्यना ठीक नहीं जान पड़ती। यशोमित्र के शिष्य ने अन्त में जो
 वचन लिखा है उससे तो ऐसा कुछ ध्वनिज होता है कि यह छोटी वृत्ति
 जिसे अमुक ने रची योड़ी दूसरे अमुक ने थोड़ी तीसरे अमुक ने इस कारण
 उट्टिका बन गई, मानो एक कंथा-सी बन गई।

सर्वार्थसिद्धि और राजवातिक के माय सिद्धसेनीय वृत्ति की तुलना
 करने में इतना तो स्पष्ट जान पड़ता है कि जो भाषा का प्रसाद, रचना
 की विशदता और अर्थ का पृथक्करण सर्वार्थसिद्धि और राजवातिक में है,
 वह सिद्धसेनीय वृत्ति में नहीं। इसके दो कारण हैं। एक तो ग्रन्थकार
 का प्रकृतिभेद और दूसरा कारण पराश्रित रचना है। सर्वार्थसिद्धि और
 राजवातिककार सूत्रों पर अपना अपना वक्तव्य स्वतन्त्र रूप से ही कहते हैं।

सिद्धमेन को भाष्य का शब्दशः अनुसरण करते हुए पराश्रित रूप में
 रचना पड़ता है। इतना भेद होने पर भी समय रीति ने सिद्धमेनीय
 वृत्ति का अवलोकन करने समय मन पर दो बातें तो अंकित होती ही हैं।
 उनमें पहली यह कि सर्वार्थसिद्धि और राजवातिक की अपेक्षा सिद्धसेनीय
 वृत्ति की दार्शनिक योग्यता कम नहीं। पद्धति भेद होने पर भी समष्टि
 रूप में इस वृत्ति में भी उक्त दो ग्रन्थों-जितनी ही न्याय, वैशेषिक, सांख्य,
 योग और बौद्धदर्शनों की चर्चा की विरासत है। और दूसरी बात यह है
 कि सिद्धमेन अपनी वृत्ति में दार्शनिक और तार्किक चर्चा करते हुए भी
 अन्त में जिनमद्गणि क्षमाश्रमण की तरह आगमिक परम्परा का प्रबल रूप
 स्थापन करते हैं और इस स्थापन में उनका आगमिक अभ्यास प्रचुर रूप
 दिखाई देता है। सिद्धसेन की वृत्ति को देखते हुए मालूम पड़ता है कि
 उनके समय तक तत्त्वार्थ पर अनेक व्याख्याएँ रची गई थी। किमी-किमी

स्थल पर एक ही सूत्र के भाष्य का विवरण करते हुए वे पांच मतान्तर 'निदिष्ट' करते हैं, इससे ऐसा अनुमान करने का कारण दिया है कि जब सिद्धसेनने वृत्ति रची तब उनके सामने कम से कम तत्त्वार्थ रची हुई पाँच टोकाएँ होनी चाहिए। सिद्धसेन की वृत्ति में तत्त्वार्थ विषय-सम्बन्धी जो विचार और भाषा की पुष्ट विरासत दिखाई देती उसे देखते हुए ऐसा भलीभाँति मालूम होता है कि इस वृत्ति के तत्त्वार्थ से संबन्ध रखने वाला काफी साहित्य रचा हुआ तथा वृत्ति प्राप्त हुआ होना चाहिये।

(घ) खण्डित वृत्ति

भाष्य पर तीसरी वृत्ति उपाध्याय यशोविजय की है; यदि यह मिल जाती तो सत्रहवीं अठारहवीं शताब्दी तक प्रान्त होकर भारतीयदर्शन शास्त्र के विकास का एक नमूना पूर्ण करती, ऐसा वृत्ति में उपलब्ध इस वृत्ति के एक छोटे से खण्ड पर से ही कहने का हो आता है। यह खण्ड प्रथम अध्याय के ऊपर भी पूरा नहीं, इसमें ऊपर की दो वृत्तियों के समान ही शब्दशः भाष्य का अनुसंधान कर विवरण किया गया है; ऐसा होने पर भी इसमें जो गहरी, तर्कानुसंधान, जो बहुधृतता और जो भावस्फोटन दिखाई देता है वह यशोविजय की न्याय-विशारदता का निश्चय कराता है। यदि यह वृत्ति इन्होंने नहीं रची होगी तो ढाई मी ही वर्षों में उसका सर्वनाश हो गया हो ऐसा मानना से जो हिचकता है, अतः इसकी शोच के लिये किये जानेवाले प्रयत्न नष्फल जाना सम्भव नहीं।

रत्नसिंह का टिप्पण

अनेकान्त वर्ष ३ किरण १ (ई. १९३९) में पं० जुगलकिशोरजी ने तत्त्वार्थाधिगम सूत्र की सटिप्पण एक प्रति का परिचय कराया है। इससे पता चले जान पड़ता है कि वह टिप्पण केवल मूलसूत्र स्पर्शी है। टिप्पण

१०० रत्नसिंह का समय तो ज्ञात नहीं पर उक्त परिचय में जो अवतरण
 ये गये हैं उनकी भाषा तथा लेखन शैली से ऐसा मालूम होता है कि
 रत्नसिंह १६ वीं शताब्दी के पूर्व का शायद हो हो । वह टिप्पण अभी
 कहीं छपा नहीं है । लिखित प्रति के आठ पत्र हैं ।

ऊपर जो तत्त्वार्थ पर महत्त्वपूर्ण तथा अभ्यास योग्य थोड़े से ग्रन्थों
 पर परिचय दिया गया है वह सिर्फ अभ्यासियों की जिज्ञासा जागरित करने
 के लिए इस दिशा में विशेष प्रयत्न करने की सूचना करना भर है । वास्तव
 तो प्रत्येक ग्रन्थ का परिचय एक-एक स्वतन्त्र निबन्ध की अपेक्षा रखता
 और इन सब का सम्मिलित परिचय तो एक खासी मोटी पुस्तक की
 पेक्षा रखता है, जो काम इस स्थल की मर्यादा के बाहर है; इसलिए
 हमने ही परिचय में सन्तोष धारण कर विराम लेना उचित समझता हैं ।

सुखलाल

परिशिष्ट

मने पं० जगन्नाथरायजी प्रेमी तथा पं० जगन्नाथरायजी मुन्शी उमास्वाति तथा तत्त्वार्थ मे सम्बन्ध रखने वाली बातों के विषय में प्रश्न पूछे थे, जो उत्तर उनकी तरफ से मुझे मिला है, उसका मूल संस्करण की भाषा में अपने प्रश्नों के साथ ही नीचे दिया जाता है। दोनों महाशय ऐतिहासिक दृष्टि रखते हैं और वर्तमान के दिग्गज विद्वानों में, ऐतिहासिक दृष्टि से, इन दोनों की योग्यता उच्च कोटि की है। इसमें अभ्यासियों के लिये उनके विचार काम के होने से उन्हें परिशिष्ट के रूप में यहाँ देता हूँ। पं० जगन्नाथरायजी के उत्तर पर मेरी अंशपर मुझे कुछ कहना है उसे उनके पत्र के बाद 'मेरी विचारणा' में के नीचे यहीं बतला दूँगा—

(क) प्रश्न

१ उमास्वाति कुन्दकुन्द का शिष्य या वंशज है इस भाव का उल्लेख मने पुराना किस ग्रंथ, पट्टावली या शिलालेख में आप के देखने में नक आया है? अथवा यों कहिये कि दसवीं सदी के पूर्ववर्ती ग्रन्थ पट्टावली आदि में उमास्वाति का कुन्दकुन्द का शिष्य होना या वंशज हो अब तक पाया गया है?

२ आप के विचार में पूरुषपाद का समय क्या है? तन्मार्ग द्वैताम्बर भाष्य आप के विचार में स्वोपज है या नहीं? यदि स्वोपज है तो उस पक्ष में महत्त्व की दलीलें क्या हैं?

३ दिगम्बर परम्परा में कोई 'उच्चनागर' नामक गाँव बनी है, और वाचकवंश या वाचकपद धारी कोई मुनिगण प्राचीन काल में कब हुआ है, यदि हुआ है तो उसका वर्णन या उल्लेख कहाँ पर है?

४ मुझे संदेह है कि तत्त्वार्थसूत्र के रचयिता उमास्वाति कुन्दकुन्द के शिष्य थे; क्योंकि कोई भी प्राचीन प्रमाण अभी तक मुझे नहीं मिला।

ले वे सब बारहवीं सदी के बाद के हैं। इसलिये उक्त प्रश्न पूछ रहा जो सरमरी तीर से ध्यान में आवे सो लिखना।

५ प्रसिद्ध तत्त्वार्थशास्त्र की रचना कुन्दकुन्द के शिष्य उमास्वाति ने है; इस मान्यता के लिये दसवीं सदी में प्राचीन क्या क्या संवृत या लेख हैं और वे कौन से हैं? क्या दिगम्बर साहित्य में दसवीं सदी में ज्ञाना कोई ऐसा उल्लेख है जिसमें कुन्दकुन्द के शिष्य उमास्वाति के या तत्त्वार्थसूत्र की रचना किये जाने का सूचन या कथन हो।

६ “तत्त्वार्थसूत्रकर्तारं गृध्रपिच्छोपलक्षितम्” यह पद्य कहाँ है और कितना पुराना है?

७ पूज्यपाद, अकलङ्क, विद्यानन्द आदि प्राचीन टीकाकारों ने कहाँ १ तत्त्वार्थसूत्र के रचयिता रूप में उमास्वाति का उल्लेख किया है? वे नहीं किया है तो पीछे से यह मान्यता क्यों चर पड़ी?

(स) प्रेमीजी का पत्र

“आपका ता० ६ का कृपा पत्र मिला। उमास्वाति कुन्दकुन्द के बगल इस बात पर मुझे जरा भी विश्वास नहीं है। यह वंश-कल्पना उस समय की गई है जब तत्त्वार्थसूत्र पर सर्वार्थसिद्धि, श्लोकवातिक, राजवार्तिक आदि टीकाएँ बन चुकी थीं और दिगम्बर सम्प्रदाय ने उस ग्रंथ को पूर्णतया अपना लिया था। दसवीं शताब्दी के पहले का कोई भी उल्लेख अभी तक मुझे इस सम्बन्ध में नहीं मिला। मेरा विश्वास है कि दिगम्बर सम्प्रदाय में जो बड़े बड़े विद्वान् ग्रंथकर्ता हुए हैं, प्रायः वे किसी मठ या गद्दी के पट्टधर नहीं थे। परन्तु जिन लोगों ने गुर्वावली या पट्टावली बनाई है उनके मस्तक में यह बात भरी हुई थी कि जितने भी आचार्य या ग्रन्थकर्ता होते हैं वे किसी-न-किसी गद्दी के अधिकारी होते हैं। इस लिये उन्होंने पूर्ववर्ती सभी विद्वानों की इसी अमात्मक विचार के अनुसार समीक्षा कर डाली है और उन्हें पट्टधर बना डाला है। यह तो उन्हें मालूम नहीं था कि उमास्वाति और कुन्दकुन्द किन किन समय में हुए हैं; परन्तु चूँकि वे बड़े आचार्य थे और प्राचीन थे, इसलिये उनका

सम्बन्ध जोड़ दिया और गुरु-शिष्य या शिष्य-गुरु बना दिया ।
 भा उन्होंने कष्ट नहीं उठाया कि कुन्दकुन्द कर्नाटक देश के मुसु-
 ग्राम के निवासी थे और उमास्वाति विहार में भ्रमण करने वाले ।
 सम्बन्ध की कल्पना भी एक तरह से असम्भव है ।

श्रुतावतार, आदिपुराण, हरिवंश पुराण, जम्बूद्वीपप्रगति व
 प्राचीन ग्रन्थों में जो प्राचीन आचार्य परंपरा दी हुई है उसमें उमास्वा-
 ति का बिल्कुल उल्लेख नहीं है, श्रुतावतार में कुन्दकुन्द का उल्लेख है
 और उन्हें एक बड़ा टीकाकार बतलाया है परन्तु उनके आगे या पीछे
 उमास्वाति का कोई उल्लेख नहीं है । इन्द्रनन्दी का श्रुतावतार पर
 बहुत पुराना नहीं है, फिर भी ऐसा जान पड़ता है कि वह किसी प्रा-
 रचना का रूपान्तर है और इस दृष्टि से उसका वर्णन प्रमाणकोटि का
 'दर्शनसार' ६६० संवत् का बनाया हुआ है, उसमें पद्मनन्दी या कुन्द-
 कुन्द का उल्लेख है परन्तु उमास्वाति का नहीं । जिनसेन के समय राजर्षि
 और श्लोकवार्तिक बन चुके थे, परन्तु उन्होंने भी बीसों आचार्यों व
 ग्रन्थकर्ताओं की प्रशंसा के प्रसंग में उमास्वाति का उल्लेख नहीं कि-
 मोंकि वे उन्हें अपनी परम्परा का नहीं समझते थे । एक बात और
 आदि पुराण, हरिवंश पुराण आदि के कर्ताओं ने कुन्दकुन्द का भी उल्लेख
 नहीं किया है, यह एक विचारणीय बात है ।

नेरी ममल में कुन्दकुन्द एक सास आम्नाय या सम्प्रदाय के प्रव-
 य । इन्होंने जैन-धर्म की वेदान्त के साँचे में ढाला था । जान पड़-
 है कि जिनसेन आदि के समय तक उनका मत सर्वमान्य नहीं था
 और इसीलिये उनके प्रति उन्हें कोई आदर भाव नहीं था ।

“तत्त्वार्थशास्त्रकर्तारं गृध्रपिच्छोपलक्षितम्” आदि श्लोक का
 नहीं कहाँ का है और किन्तु पुराना है । तत्त्वार्थसूत्र को मूल ग्रन्थ
 यह माना जाता है । वहीं-वहीं कुन्दकुन्द को भी गृध्रपिच्छ जिनका
 गृध्रपिच्छ नाम के एक और भी आचार्य का उल्लेख है । जैन-हितोप-
 १० पृष्ठ २६९ और भाग १५ अंक ६ के कुन्दकुन्द सम्बन्धी लेख पढ़वा-
 देय लीजियेगा ।

पट्टपाहुड की भूमिका भी पढ़वा लीजियेगा ।

श्रुतसागर ने आशाघर के महाभिषेक की टीका संवत् १५८२ में समाप्त की है । अतएव ये विक्रम की सोलहवीं शताब्दी के हैं । तत्त्वार्थ की वृत्ति के और पट्टपाहुड की तथा मशस्तिलक टीका के कर्ता भी यही हैं । दूसरे श्रुतसागर के विषय में मुझे मालूम नहीं ।”

[ग] मुस्तार जुगलकिशोरजी का पत्र

“आपके प्रश्नों का मैं सरसरी तौर से कुछ उत्तर दिये देता हूँ:—

१. अभी तक जो दिगम्बर पट्टावलियाँ ग्रन्थादिकों में दी हुई गुर्वा वलियों से भिन्न उपलब्ध हुई हैं वे प्रायः विक्रम की १२ वीं शताब्दी के बाद की धनी हुई जान पड़ती हैं, ऐसा कहना ठीक होगा । उनमें सबसे पुरानी कौनसी है और वह कब की धनी हुई है, इस विषय में मैं इस समय कुछ नहीं कह सकता । अग्निकांछ पट्टावलियों पर निर्माण के समयादि का कुछ उल्लेख नहीं है और ऐसा भी अनुभव होता है कि किसी-किसी में अंतिम आदि कुछ भाग पीछे से भी सामिल हुआ है ।

कुन्दकुन्द तथा उमास्वाति के सम्बन्धवाले कितने ही मिलालेख तथा प्रशस्तियाँ हैं परन्तु वे सब इस समय मेरे सामने नहीं हैं । हाँ, ध्वजवेम्बोल के जैन मिलालेखों का संग्रह इस समय मेरे सामने है, जो माणिकचंद-ग्रन्थमाला का २८ वाँ ग्रन्थ है । इसमें ४०, ४०, ४३, ४७, ५०, १०५ और १०८ नम्बर के ७ मिलालेख दोनों के उल्लेख तथा सम्बन्ध को लिये हुए हैं । पहले पाँच लेखों में ‘सबन्धये’ पद के द्वारा नं० १०८ में ‘वंशे तदीये’ पदों के द्वारा उमास्वाति को कुन्दकुन्द के वंश में लिखा है । प्रकृत वाक्यों का उल्लेख ‘स्वामी समन्तभद्र’ के पृ० १५८ पर फुटनोट में भी किया गया है । इनमें सबसे पुराना मिलालेख नं० ४७ है, जो शक सं० १०३७ का लिखा हुआ है ।

२. पूज्यपाद का समय विक्रम की छठी शताब्दी है इसको विनोद जानने के लिये ‘स्वामी समन्तभद्र’ के पृ० १४१ में १४३ तक देखिये ।

तत्त्वार्थ के श्वेताम्बरीय भाष्य को मैं अभी तक स्वोपज्ञ नहीं समझता हूँ। उस पर कितना ही संदेह है, जिन सबका उल्लेख करने के लिये मैं इस समय तैयार नहीं हूँ।

३. दिगम्बरीय परम्परा में मुनियों की कोई उच्चनागर शाखा को हुई है, इसका मुझे अभी तक कुछ पता नहीं है और न 'वाचकवर्ग' या 'वाचकपद' धारी मुनियों का कोई विशेष हाल मालूम है। हाँ, 'जिनं देवकल्याणाभ्युदय' ग्रन्थ में 'अन्वयावलि' का वर्णन करते हुए कुन्दकुन्द जो उमास्वाति दोनों के लिये 'वाचक' पद का प्रयोग किया गया है, जैसा कि उसके निम्न पद्य में प्रकट है:—

“पुष्पदन्तो भूतबलिजितचन्द्रो मुनिः पुनः ।

कुन्दकुन्दमुनीन्द्रोमास्वातिवाचकसंज्ञितौ ॥”

कुन्दकुन्द और उमास्वाति के संबंध का उल्लेख न० २ में किया गया है। मैं अभी तक उमास्वाति को कुन्दकुन्द का निकटान्वयी मानता हूँ—शिष्य नहीं। हो सकता है कि वे कुन्दकुन्द के प्रशिष्य रहे हों और इसका उल्लेख मैंने 'स्वामी समन्तभद्र' में पृ० १५८, १५९ पर भी किया है। उक्त इतिहास में 'उमास्वाति-समय' और 'कुन्दकुन्द-नामय' नाम के दोनों देवों को एक बार पद जाना चाहिये।

५. विम में १० की घटावरी से पहले का कोई उल्लेख मेरे देव में ऐसा नहीं आया जिनमें उमास्वाति को कुन्दकुन्द का शिष्य लिखा हो।

६. “तत्त्वार्थसूत्रकर्तारं गुध्रपिच्छोपलक्षितम्” यह पद्य तत्त्वार्थ की बहुतसी प्रतियों के अन्त में देखा जाता है, परन्तु यह कहाँ का है? कितना पुराना है यह अभी कुछ नहीं कहा जा सकता।

७. पूज्यपाद और अकलंबदेव के विषय में तो अभी टीका नहीं बन सक्ती परन्तु विद्यानन्द ने तो तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता रूप से उमास्वाति का उल्लेख किया है—उद्योतवर्तिका में उनका द्वितीय नाम गुध्रपिच्छाचारिणी दिया है और सायद आप्तपरीक्षा टीका आदि में 'उमास्वाति' नाम का भी उल्लेख है।

इस तरह पर यह आपके दोनों पत्रों का उत्तर है, जो इस समय बन सका है। विशेष विचार फिर किमी समय किया जायगा।”

(घ) मेरी विचारणा

विक्रम की १-१० वीं शताब्दी के दिगम्बराचार्य विद्यानन्द न आप्त-परोक्षा (श्लो० ११९) स्वोपज्ञवृत्ति में “तत्त्वार्थसूत्रकारैरुमास्वामि-प्रभृतिभिः” ऐसा कथन किया है और तत्त्वार्थ-श्लोकवास्तिक की स्वोपज्ञ-वृत्ति (पृ० ६-पं० ३१) में इन्हीं आचार्यों ने “एतेन गृध्रपिच्छाचार्य-पर्यन्तमुनिसूत्रेण व्यभिचारिता निरस्ता” ऐसा कथन किया है। ये दोनों कथन तत्त्वार्थशास्त्र के उमास्वाति रचित होने और उमास्वाति तथा गृध्र-पिच्छ आचार्य दोनों के अभिन्न होने को सूचित करते हैं ऐसी पं० जुगल-विश्वरजी की मान्यता जान पड़ती है। परन्तु यह मान्यता विचारणीय है, अतः इस विषय में अपनी विचारणा को संक्षेप में बतला देना योग्य होगा।

पहले कथन में ‘तत्त्वार्थसूत्रकार’ यह उमास्वाति वगैरह आचार्यों का विशेषण है, न कि मात्र उमास्वाति का। अब यदि मुन्तारजी के कथनानुसार अर्थ कीजिये तो ऐसा फलित होता है कि उमास्वाति वगैरह आचार्य तत्त्वार्थ-सूत्र के कर्ता हैं। यही तत्त्वार्थसूत्र का अर्थ यदि तत्त्वार्थाधिगम शास्त्र किया जाय तो यह फलित अर्थ दूगित ठहरता है क्योंकि तत्त्वार्थाधिगम शास्त्र अकेले उमास्वामी का रचा हुआ माना जाता है, न कि उमास्वामी आदि अनेक आचार्यों का। इससे विशेषणगत तत्त्वार्थसूत्र पद का अर्थ मात्र तत्त्वार्थाधिगम शास्त्र न करके जिन कथित तत्त्वप्रतिपादक सभी ग्रन्थ इतना करना चाहिये। इस अर्थ के करते हुए फलित यह होता है कि जिन कथित तत्त्वप्रतिपादक ग्रन्थ के रचनेवाले उमास्वामी वगैरह आचार्य। इन फलित अर्थ के अनुसार सोचे तोरपर इतना ही कह सकते हैं कि विद्यानन्द की दृष्टि में उमास्वामी भी जिन कथित तत्त्व प्रतिपादक किन्हीं भी ग्रन्थ के प्रणेता हैं। यह ग्रन्थ भले ही विद्यानन्द की दृष्टि में तत्त्वार्थाधिगम ग्रन्थ ही हो परन्तु इनका यह आशय उक्त कथन में मे दूसरे आधारों के बिना सीधे सीरे पर नहीं निकलना। इससे विद्यानन्द के आप्तपरोक्षागत पूर्वोक्त कथन पर

से हम इसका आशय सीधी रीति से इतना ही निकाल सकते हैं कि उमास्वामी ने जैन तत्त्व के ऊपर कोई ग्रन्थ अवश्य रचा है।

पूर्वोक्त दूसरा कथन तत्त्वार्थाधिगमशास्त्र का पहला मोक्षमार्गशिक्षण सूत्र भवंजवीतराग-प्रणीत है इस वस्तु को सिद्ध करनेवाली अनुमान चर्चा आया है। इस अनुमान चर्चा में मोक्षमार्ग-विषयक सूत्र पक्ष है, सर्वजनीता प्रणीतत्व यह साध्य है और सूत्रत्व यह हेतु है। इस हेतु में व्यभिचार दोष का निरसन करते हुए विद्यानन्द ने 'एतेन' इत्यादि कथन किया है व्यभिचारदोष पक्ष में भिन्न स्थल में संभवित होता है। यद्यपि मोक्षमार्ग विषयक प्रस्तुत तत्त्वार्थ सूत्र ही है इससे व्यभिचार का विषयभूत माना जाने वाला गृह्यपिच्छाचार्य पर्यन्त मुनियों का सूत्र यह विद्यानन्द की दृष्टि उमास्वामि के पक्षभूत मोक्षमार्ग-विषयक प्रथम सूत्र से भिन्न ही हो चाहिए यह बात न्यायविद्या के अभ्यासी को शायद ही समझानी पड़े-ऐसी विद्यानन्द की दृष्टि में पक्षरूप उमास्वामि के सूत्र की अपेक्षा व्यभिचार विषयरूप में कल्पित किया सूत्र जुदा हो है, इसीसे उन्होंने व्यभिचारदोष को निवारण करने के बाद हेतु में अमिद्धता दोष को करने हुए "प्रकृतसूत्रे" ऐसा कहा है। प्रकृत अर्थात् जिसकी चर्चा प्रथम है वह उमास्वामी का मोक्षमार्ग-विषयक सूत्र। असिद्धता दोष का निवारण करने हुए सूत्र को 'प्रकृत' ऐसा विशेषण दिया है और व्यभिचार दोष दूर करते हुए यह विशेषण नहीं दिया गया पक्ष रूप सूत्र के अन्दर व्यभिचार नहीं आता यह भी नहीं कहा। उल्टा स्पष्ट रूप में यह कहा है गृह्यपिच्छाचार्य पर्यन्त मुनियों के सूत्रों में व्यभिचार नहीं आता। यह निर्विवादरूप में सही सूचित करना है कि विद्यानन्द उमास्वामी ने गृह्य को जुदा ही समझते हैं, दोनों को एक नहीं। इसी अभिप्राय की पुष्टि में दम्भा यह भी है कि विद्यानन्द यदि गृह्यपिच्छ और उमास्वामी को ही समझते होते तो एक जगह उमास्वामी और दूसरी जगह 'गृह्य आचार्य' इत्यादि विशेषण ही उनके लिये प्रयुक्त न करते बल्कि 'गृह्य' के साथ वे 'उमास्वामी' शब्द का प्रयोग करते। उक्त दोनों कथनों की विचारणा यदि असम्यक् न हो तो उनके अनुसार यह कल्पित होना है

विद्यानन्दकी दृष्टि में उमास्वामी तत्त्वार्थाधिगम शास्त्र के प्रणेता होंगे परंतु उनकी दृष्टि में गुह्यपिच्छ और उमास्वामी ये दोनों निश्चय से जुड़े ही होने चाहिए ।

... गुह्यपिच्छ, बलाकपिच्छ, मयूरपिच्छ वगैरह विशेषणों की सृष्टि नग्नत्वमूलक वस्त्र पात्र के त्यागवाली दिगम्बर भावना में से हुई है । यदि विद्यानन्द उमास्वामी को निश्चय पूर्वक दिगम्बरीय समझते होते तो वे उनके नाम के साथ पिछले जमाने में लगाये जानेवाले गुह्यपिच्छ आदि विशेषण जरूर लगाते । इससे ऐसा कहना पड़ता है कि विद्यानन्द ने उमास्वामी का श्वेताम्बर, दिगम्बर या कोई तीसरा सम्प्रदाय सूचित ही नहीं किया ।

—सुखलाल

अभ्यास विषयक सूचनाएँ

जैन दर्शन का प्रामाणिक अभ्यास करने का इच्छुक जैन, जैन विद्यार्थी या शिक्षक, यह पूछता है कि ऐसी एक पुस्तक कौनसी है जिससे कि सक्षिप्त तथा विस्तृत अध्ययन किया जा सके; और जिसके अध्ययन से जैनदर्शन में समिहित मुद्दों के प्रत्येक विषय का ज्ञान हो। इस प्रश्न का उत्तर देनेवाला 'तत्त्वार्थ' के सिवाय अन्य किसी पुस्तक का निर्देश नहीं कर सकता। तत्त्वार्थ की दृष्टि योन्यता होने से आजकल जहाँ-तहाँ जैन दर्शन के अभ्यास-प्रश्न में इसका सर्व प्रथम स्थान है। ऐसा होने पर भी आजकल उनकी अध्ययन परिपाटी की जो स्वरूपा है वह विशेष फलप्रद प्रतीत नहीं होती। इसलिए उनकी अभ्यास-प्रवृत्ति के विषय में यहाँ पर कुछ सूचना अप्रामाणिक न होगी।

सामान्य रूप से तत्त्वार्थ के श्वेताम्बर अभ्यासी उसकी दिगम्बरी टीकाओं को नहीं देखने और दिगम्बर उनकी श्वेताम्बरी टीकाओं को नहीं देखने इसका कारण मनुचित दृष्टि, मास्प्रदायिक अभिनिवेश ज्ञानकारी का अभाव चाहें हो; पर अगर यह धारणा नहीं हो तो इसके कारण अभ्यासी का ज्ञान कितना मनुचित रहता है, उनकी विज्ञाना किन्हीं अपरिपक्व रहती हैं और उनकी सूचना तथा परीक्षण-मार्ग किन्हीं कुट्ट रहते हैं और उनके परिणाम स्वल्प तत्त्वार्थ के अभ्यासी का प्रामाणिक कितना अल्प निमित्त होता है इन समस्याओं के लिए वर्तमान काल में अपनी दुर्दैव सभी जैन-मार्थाओं के विद्यार्थियों से अधिक दूर जाने की आवश्यकता नहीं। ज्ञान के मार्ग में, विज्ञान के क्षेत्र में और मत्प्राप्ति में भी श्रमों की अपरिपक्व दृष्टि संकोच या मास्प्रदाय मोह को ध्यान हो तो जगते मनु बनते हैं मनु नहीं होते। जो तुलना के विचार मात्र में हो कर जाते हैं; वे या तो अपने पक्ष को प्रामाणिकता तथा सत्यता के विषय में शक्ति होते हैं, या दूसरे के पक्ष के सामने गड़बड़ होने को शक्ति कम रहते हैं, या अन्त में छोड़ कर मध्य को स्वीकार करने में हिचकिचाते हैं, तथा अपनी मध्य

जाते को भी सिद्ध करने के लिए पर्याप्त बुद्धिबल और धैर्य नहीं रखते। ज्ञान का अर्थ यही है कि संकुचितता, बंधन और अवरोधों का अतिश्रमण कर आत्मा को विस्तृत करे और सत्य के लिए गहरा उतरे। इसलिए शिक्षकों के सामने नीचे की पद्धति रखता हूँ। वे इस पद्धति को अन्तिम सूचना न मान कर, उसमें भी अनुभव से सुधार करे और वास्तविक रूप से तो अपने पान अन्वय करते हुए विद्यार्थियों को भाषन बना कर स्वयं तैयार हो।

(१) मूलमूल लेकर उसका सम्मेलन में जो अर्थ हो वह किया जाय।

(२) भाष्य या मवार्थसिद्धि इन दोनों में से किसी एक टीका को मुख्य रख उसे प्रथम पढ़ाना और पीछे तुरन्त ही दूसरी। इस वाचन में नीचे की नाम चाती की ओर विद्यार्थियों का ध्यान आकर्षित किया जाय।

(क) कौन कौन से विषय भाष्य तथा मवार्थसिद्धि में एक समान हैं? और समानता होने पर भी भाषा तथा प्रतिपादन शैली में किनका अन्तर पड़ता है।

(ख) कौन कौन से विषय एक में हैं और दूसरे में नहीं, अगर हैं तो रूपान्तर में? जो विषय दूसरे में छोड़ दिखे गये हो या जिनकी मधीन रूप में चर्चा की गई हो वे कौन से और ऐसा होने का क्या कारण है?

(ग) उपर्युक्त प्रणाली के अनुसार भाष्य और मवार्थसिद्धि इन दोनों का पुनर्व्यवस्था करने के बाद जो विद्यार्थी अधिक योग्य हो, उसे आगे 'परिचय' में दो हुई तुलना के अनुसार अन्य भारतीय दर्शनों के साथ तुलना करने के लिए प्रेरित करना और जो विद्यार्थी साधारण हो उसे नवियम में ऐसी तुलना कर सके इस दृष्टि से कितनी ही रोचक सूचनाएँ करना।

(घ) ऊपर दो हुई सूचना के अनुसार विद्यार्थियों की पाठ पढ़ाने के बाद पढ़े हुए उसी मूल का राजवातिक स्वयं पढ़ जाने के लिए कहना। वे यह सम्पूर्ण राजवातिक पढ़ कर उसमें पूछने योग्य प्रश्न या समझने के विषय कागज के ऊपर नोट करके दूसरे दिन शिक्षक के सामने रखें। और इस चर्चा के समय शिक्षक बन सके वहाँ तक विद्यार्थियों में ही परस्पर चर्चा

करा कर उनके द्वारा हो (स्वयं केवल तटस्थ सहायक रह कर) स्वयं स्वयं का सम्पूर्ण कहलावे। भाष्य और सर्वार्थसिद्धि की अपेक्षा राजवातिक विषय कम हुआ है, कितनी वृद्धि हुई है, क्या क्या नवीन है; यह जानने के दृष्टि विद्यार्थियों में परिभाजित हो।

(३) इस तरह भाष्य और सर्वार्थसिद्धि का अभ्यास राजवातिक अवलोकन के बाद पुष्ट होने पर उक्त दोनों ग्रन्थों में नहीं हो, ऐसे और ऐसे ध्यान देने योग्य जो जो विषय श्लोकवातिक में चर्चित हों, उनमें हो शिर्ष की सूची तैयार कर रखना और अनुकूलता के अनुसार उन्हें विद्यार्थियों को पढ़ना या स्वयं पढ़ाने के लिए कहना। इतना होने के बाद मूल की उन चारों टीकाओं ने प्रमत्त: कितना और किस किस प्रकार का विकास किया और ऐसा करने में उन उन टीकाओं ने अन्य दर्शनों से कितना हाँ उठाया है या अन्य दर्शनों को उनकी कितनी देन है? यह सभी विद्यार्थियों को समझाना।

(४) किसी परिस्थिति के कारण राजवातिक पढ़ना या पढ़ाया न हो तो अन्त में श्लोकवातिक के अनुसार राजवातिक में भी जो जो विषय अधिक सुन्दर रूप से चर्चित हों और जिनका महत्त्व श्लोकवातिक के अनुसार बहुत अधिक हो, वैसे रखने की एक सूची तैयार कर कम काम इतना तो सिमाना हो। अर्थात् भाष्य और सर्वार्थसिद्धि में जो जो अभ्यास में नियत हो और उनके साथ ही राजवातिक तथा श्लोकवातिक के उक्त दोनों ग्रन्थों में नहीं आये हुए विविष्ट प्रकरण भी सम्मिलित और शेष सभी अवशिष्ट ऐच्छिक। उदाहरणार्थ राजवातिक में मे. म. मंगी और अनेकान्तावाद की चर्चा, और श्लोकवातिक में मे. म. म. जगत्कर्ता आदि की, नय की, वाद की और पृथ्वीभ्रमण की तथा इसी तरह तरवार्य भाष्य की मिद्धिसेनोय वृत्ति में से विविष्ट चारों भागों को छांट कर उन्हें अभ्यास में रखना। उदाहरणार्थ— १: ५, २९, ३१ के भाष्य की वृत्तिको चर्चाएं।

(५) अभ्यास प्रारम्भ करने के पहले निश्चय तत्त्वार्थ का बाह्य में प्राप्तिपरिणाम परित्यक्त करने के लिए विद्यार्थियों के समक्ष कुछ रचित

प्रवचन करे तथा इस प्रकार विद्यार्थियों में रस वृत्ति पैदा करे। शीघ्र बोच में प्रसंगानुसार दर्शनों के इतिहास और क्रम विकास की ओर विद्यार्थियों का ध्यान आकर्षित हो इसके लिए योग्य प्रवचन की सुविधा का खयाल रखे।

(६) भूगोल, खगोल स्वर्ग और पाताल विद्या के तीसरे और चौथे अध्याय का शिक्षण देने के विषय में दो बड़े विरोधी पक्ष हैं। एक पक्ष उसे शिक्षण में रखने को मना करता है जब कि दूसरा उस शिक्षण के बिना सर्वज्ञ दर्शन का अभ्यास अधूरा मानता है। ये दोनों एकान्त की अन्तिम सीमाएँ हैं। इसलिए शिक्षक इन दोनों अध्यायों का शिक्षण देना हुआ भी उसके पीछे की दृष्टि में फेरफार करे यही इस समय योग्य है। तीसरे और चौथे अध्याय का सभी वर्णन सर्वज्ञकथित है, इसमें थोड़ा भी फेरफार नहीं हो सकता, आज कल के सभी वैज्ञानिक अन्वेषण और विचार जैनशास्त्रों से विरुद्ध होने के कारण बिलकुल मिथ्या होने से श्याम्य है ऐसा कहकर इन अध्यायों के शिक्षण के ऊपर भार देने की अपेक्षा एक समय आर्यदर्शनों में स्वर्ग, नरक, भूगोल और खगोल विषय में कौसी कौसी मान्यताएँ प्रचलित थी और इन मान्यताओं में जैनदर्शन का क्या स्थान है, ऐसी ऐतिहासिक दृष्टि से इन अध्यायों का शिक्षण दिया जाय तो मिथ्या समझ कर फेंक देने योग्य विषयों में से जानने योग्य बहुत बच रहता है। तथा मत्स्य-शोधन के लिए जिज्ञासा का क्षेत्र तैयार होता है, इसी प्रकार, जो सच्चा हो उसे विशेष रूप से बुद्धि की कसौटी पर कसने की प्रेरणा मिलती है।

(७) उच्च कक्षा के विद्यार्थियों तथा गवेषकों को लक्ष में रखकर मैं एक दो सूचनाएँ और भी करता हूँ। पहली बात तो यह है कि तत्त्वार्थ सूत्र और भाष्य आदि में आये हुए मुद्दों का उद्गम स्थान किन किन देवताम्बर तथा दिगम्बर प्राचीन ग्रन्थों में है यह सब ऐतिहासिक दृष्टि से देखना और फिर तुलना करना। दूसरी बात यह है कि उन मुद्दों के विषय में बौद्ध पिटक तथा महाभारत के अमुक ग्रन्थ क्या क्या कहते हैं उनमें इस सम्बन्ध में कौसा वर्णन है यह देखना। तथा वैदिक-सभी दर्शनों

के मूलमूल और भाष्य में से इस सम्बन्ध की सीधी जानकारी करके ही तुलना करना। मैंने ऐसा करके अनुभव से देखा है कि तत्त्वज्ञान का आचार के क्षेत्र में भारतीय आत्मा एक है। जो कुछ हो पर ऐसा अंगभूत बिना किये उपन्यास का पूरा महत्त्व ध्यान में आ नहीं सकता।

(८) यदि प्रस्तुत हिन्दी विवेचन द्वारा ही तत्त्वार्थ पढ़ाना हो तो शिक्षक पहले एक एक सूत्र लेकर उनके सभी विषय मुदाय्य समझा दें और उनमें विद्याधियों का प्रवेश हो जाय तब उस उस भाग के प्रस्तुत विवेचन का वाचन स्पष्ट विद्याधियों के पास हो करा दें और कुछ पूछ कर उनकी समझ के चारों में विश्वास कर लें।

(९) प्रस्तुत विवेचन द्वारा एक मंदर्भ पर्यंत सूत्र अथवा संपूर्ण अण्डम पद लेने के बाद परिचय में की हुई तुलनात्मक दृष्टि के आधार पर शिक्षक अधिकारी विद्याधियों के समक्ष स्पष्ट तुलना करें।

निःसंदेह ऊपर सूचन की हुई पद्धति के अनुसार शिक्षण देने शिक्षक के ऊपर भार बढ़ता है, पर उस भार को उल्टाह और बुद्धि पूर्वक उठाये बिना शिक्षक का स्थान उल्टा नहीं बन सकता और विद्यार्थी बगैरे विचारदृष्टि ही रह जाया है। इसलिए शिक्षक अधिक से अधिक सैवार करें और अपनी सैवारी का मफूक बनाने के लिए विद्याधियों का मान सैवार करना अनिवार्य है। शुद्ध ज्ञान प्राप्त करने की दृष्टि में तो ऐसा करना अनिवार्य है, पर बहुत और वेग से चलते हुए वर्तमान ज्ञान-वेग के देखकर सबके साथ समान रूप से बैठने की व्यावहारिक दृष्टि में भी ऐसा करना अनिवार्य है।

सुखता

श्री माधुषार्गी ज्ञान शक्ति संघ

पंथाशहर - भोलाघर

तत्त्वार्थाधिगमसूत्राणि

॥० भाष्य में मुद्रित सूत्र	रा-पा राजवार्तिककार द्वारा निर्दिष्ट पाठान्तर
रा० राजवार्तिक में मुद्रित सूत्र	स-पा० सर्वार्थासिद्धि में निर्दिष्ट पाठान्तर
स० सर्वार्थासिद्धि में मुद्रित सूत्र	सि-पा० सिद्धसेनवृत्ति का प्रत्यन्तर का पाठ
इलो० इलोकवार्तिक में मुद्रित सूत्र	सि-भा० सिद्धसेनीयवृत्ति का भाष्य पाठ
सि० सिद्धसेनीय टीका में मुद्रित सूत्र	सि-वृ० सिद्धसेनीयवृत्तिसंमत पाठ
हा० हारिभट्टीय टीका में मुद्रित सूत्र	सि-वृ-पा० सिद्धसेनीयवृत्ति निर्दिष्ट पाठान्तर
टि० तत्त्वार्थ टिप्पण (अमुद्रित अनेकान्त ३. १.)	

प्रथमोऽध्यायः

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः ॥ १ ॥

तत्त्वार्थप्रदानं सम्यग्दर्शनम् ॥ २ ॥

तन्निसर्गादधिगमाद्वा ॥ ३ ॥

जीवाजीवास्त्रैवधन्धसंवरनिर्जरा मोक्षास्तत्त्वम् ॥ ४ ॥

नामस्थापनाद्रव्यभावतस्तन्न्याः ॥ ५ ॥

प्रमाणनयैरधिगमः ॥ ६ ॥

निर्देशस्वामित्वसाधनाधिकरणस्थितिविधानतः ॥ ७ ॥

नत्संख्याक्षेत्रस्पर्शनकालान्तरभावाल्पबहुत्वैश्च ॥ ८ ॥

मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि ज्ञानम् ॥ ९ ॥

तत् प्रमाणे ॥ १० ॥

आद्ये परोक्षम् ॥ ११ ॥

प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥

मतिःस्मृतिःसंज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् ॥ १३ ॥

तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥ १४ ॥

अवग्रहेहावायधारणाः ॥ १५ ॥

बहुबहुविधक्षिप्रानिश्चितामंदिग्धध्रुवाणां सेतराणाम् ॥ १६ ॥

अथस्य ॥ १७ ॥

व्यञ्जनस्यावग्रहः ॥ १८ ॥

न चक्षुरनिन्द्रियाभ्याम् ॥ १९ ॥

श्रुतं मतिपूर्वं अनेकद्वादशभेदम् ॥ २० ॥

द्विविधोऽवधिः ॥ २१ ॥

भेदप्रत्ययो नारकदेवानाम् ॥ २२ ॥

यथोक्तनिमित्तः पट्टविकल्पः शेषाणाम् ॥ २३ ॥

१ तत्र आद्ये-हा० ।

२ हापाय-भा०, हा० नि० । अकच्छेत् ने 'अपाय' 'अपाय' दोनों को मिला कहा है ।

३ निःसृतानुवृत्तधु-स०, रा० । -निसृतानुवृत्तधु-स्रो० । -क्षिप्रनिःसृतानुवृत्तधु-स०, रा० । प्रानिधितानुवृत्तधु-भा०, नि-पृ० । -धितनिधितधु-सि-पृ०-रा० ।

४ स० रा० श्रो० में मूलरूप नहीं । उत्पानमें स० और रा० में है ।

५ तत्र भय नि० भयप्राप्त्यपोषधिवेवनारकाणाम्-स०, रा०, श्रो० ।

६ क्षयोपशमनिमित्तः-स० रा० श्रो० । भाष्य में व्याख्या है

“यथोक्तनिमित्तः क्षयोपशमनिमित्त इत्यर्थः”

ऋजुचिपुलमती मनःपर्यायः ॥ २४ ॥

विशुद्धप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः ॥ २५ ॥

विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविपर्ययोऽवधिर्मनःपर्याययोः ॥ २६ ॥

मतिश्रुतयोर्निबन्धः सर्वद्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु ॥ २७ ॥

रूपिष्ववधेः ॥ २८ ॥

तदनन्तभागे मनःपर्यायस्य ॥ २९ ॥

सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य ॥ ३० ॥

एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्भ्यः ॥ ३१ ॥

मतिश्रुताऽवधयो विपर्ययश्च ॥ ३२ ॥

सदसतोरविशेषाद् यद्वच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥ ३३ ॥

नैगमसंग्रहव्यवहारर्जुसूत्रशब्दा नयाः ॥ ३४ ॥

आद्यशब्दा द्वित्रिभेदौ ॥ ३५ ॥

१. मनःपर्यायः—स० रा० श्लो० ।

२. मनःपर्यायोः—स० रा० श्लो० ।

३. निबन्ध-द्रव्ये—स० रा० श्लो० ।—१ २० के भाष्यमें 'जो गूजांश उद्धृत है उसमें 'सर्व' नहीं है ।

४. मनःपर्यायस्य—स० रा० श्लो० ।

५. श्रुताविभक्तौ विपर्यय-हा० ।

६. शब्दसमभिरुद्धैर्बभूता नयाः—म० रा० श्लो० ।

७. यह सूत्र स० रा० श्लो० में नहीं है ।

द्वितीयोऽध्यायः

आपशमिकषायिकौ भावौ मिथश्च जीवस्य स्वतत्त्वै
दयिकपारिणामिकौ च ॥ १ ॥

द्विनचाष्टादशैकविंशतिविभेदा यथाक्रमम् ॥ २ ॥

सम्यक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥

ज्ञानदर्शनदानलामभोगोपभोगवीर्याणि च ॥ ४ ॥

ज्ञानाज्ञानदर्शनदानादिलब्धयश्चतुस्त्रिपञ्चभेदाः येषां
क्रमं सम्यक्त्वचारित्रसंयमासंयमाश्च ॥ ५ ॥

गतिकपायलिङ्गमिथ्यादर्शनाऽज्ञानाऽसंयताऽसिद्धत्वे-
श्याश्चतुश्चतुस्त्येकैकैकैकपद्भेदाः ॥ ६ ॥

जीवमव्यामव्यर्त्वादीनि च ॥ ७ ॥

उपयोगो लक्षणम् ॥ ८ ॥

सं द्विविधोऽष्टचतुर्मेदः ॥ ९ ॥

संसाग्णिो मुक्ताश्च ॥ १० ॥

समनस्काऽमनस्काः ॥ ११ ॥

१. दर्शनदर्शय-म० रा० रा० १३० ।

२. भेदाःसम्य-म० रा० १३० ।

३. तिष्ठनेऽद्या-म० रा० १३० ।

४. स्वतत्त्वौ न-स० रा० १३० ।

५. 'म' नदी है मि-मृ-पा० ।

६. विमी के द्वारा किए गये सूत्र विवरण को आगे बढ़ाते हैं
को है ।

संसारिणस्त्रसंस्थावराः ॥ १२ ॥

पृथिव्यम्बुवनस्पतयः स्थावराः ॥ १३ ॥

तेजोवायु द्वीन्द्रियादयश्च त्रसाः ॥ १४ ॥

पंचेन्द्रियाणि ॥ १५ ॥

द्विविधानि ॥ १६ ॥

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥

लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥

उपयोगः स्पर्शादिषु ॥ १९ ॥

स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि ॥ २० ॥

स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दास्तेषामर्थाः ॥ २१ ॥

श्रुतमनिन्द्रियस्य ॥ २२ ॥

वाय्वन्तानामेकम् ॥ २३ ॥

१ भूल से इस पुस्तक में 'त्रसाः' छपा है ।

२ पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः स० रा० श्लो० ।

३ द्वीन्द्रियादयश्च त्रसाः स० रा० श्लोक० ।

४ स० रा० श्लो० में नहीं है । सिद्धसेन कहते हैं—'कोई इसको सूत्र रूपसे नहीं मानते और वे कहते हैं कि यह तो भाष्यवाक्य को सूत्र बना दिया है'—पृ० १६९ ।

५—तवर्षा—स० रा० श्लो० । 'तदर्थाः' ऐसा समस्तपद ठीक नहीं इस शंका का समाधान अकलेक और विद्यानन्द ने दिया है । दूसरी ओर स्वे० टीकाकारों ने असमस्त पद क्यों रखा है इसका खुलासा किया है ।

६ वनस्पत्यन्तानामेकम् स० रा० श्लो० ।

शुभं विशुद्धमन्याधाति चाहारकं चेत्तुदंशपूर्वधरस्त्वैव । ॥

नारकसम्पृच्छिनो नपुंसकानि ॥ ५० ॥

न देवाः ॥ ५१ ॥

औपपातिकचरमदेहोत्तमपुरुषाऽसंख्येयवर्षायुषोऽनप-
र्त्यायुषः ॥ ५२ ॥

बाद यह मूत्र रूप में आया है । मि० में यह मूत्र क० स० प्रा० का पाञ्चान्तर है । टि० में यह मूत्र स्वतंत्र रूप से है । किन्तु वह अपने पूरे के बाद है । उसका यही होना टिप्पणकारने अनुचित माना है ।

१ -कं चतुर्वंशपूर्वधर एव सि० । -कं प्रमत्तसंयतस्वैव- ग० रा० श्लो० । मिदनेन का कहना है कि कोई 'अकृत्स्नभुतस्यद्विमतः' ऐसा विवेक और जोड़ते हैं ।

२ इसके बाद ग० रा० श्लो० में 'लोयास्त्रिवेदाः' ऐसा मूत्र है । श्लो० म्यरपाठ में यह मूत्र नहीं गमसा जाया । क्योंकि इस मन्त्रत्व का उक्त यही भाष्यवाक्य है ।

३ औपपातिकचरमोत्तमदेहाऽसं-ग० रा० श्लो० ।

४ -अरमदेहोत्तमदेहपु-स-पा०, रा-पा० । मिदनेन का कहना है कि इस मूत्र में मूत्रकार ने 'उत्तमपुरुष' पद का प्रयोग नहीं किया है-ऐसे कोई मानते हैं । पूज्यमान, अकर्मक और विद्यानन्द 'परम' को 'उत्तम' का विरोध समझते हैं ।

तृतीयोऽध्यायः

रत्नशर्करावालुकापङ्कधूमतमोमहातमःप्रभा भूमयो धना-
म्बुवाताकाशप्रतिष्ठाःसप्ताधोऽधः पृथुतराः ॥१॥

तामु नरकाः ॥२॥

निर्दयाशुभतरलेख्यापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः ॥३॥

परस्परोदीरितदुःखाः ॥४॥

संक्लिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक् चतुर्थ्याः ॥५॥

तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाः
सत्त्वानां परा स्थितिः ॥६॥

जम्बूद्वीपलवणोदयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः ॥७॥

द्विद्विर्विष्कम्भाःपूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो बलयाकृतयः ॥८॥

तन्मध्ये मेरुनाभिर्वृत्तो योजनशतसहस्रंविष्कम्भो जम्बू-
द्वीपः ॥९॥

तत्र भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः
क्षेत्राणि ॥१०॥

इसके विग्रह में सिद्धान्त पाठ और मामय्यंगम्य पाठ की चर्चा सर्वाप-
सिद्धि में है ।

२ पृथुतराः स० रा० श्लो० में नहीं । 'पृथुतरा' पाठ की अनावश्यकता
अकलङ्क ने दिखलाई है । इस सूत्र के बाद टि० में " धर्मावंशा दौला-
जना रिष्टा मध्व्या माधवीति च " ऐसा सूत्र है ।

३ तामु त्रिंशत्पञ्चविंशतिपञ्चदशत्रिपञ्चोनेकनरकशतसहस्राणि पञ्चैव
मयाक्रमम् स० रा० श्लो० । इस सूत्र में सन्निहित गणना भाष्य में है ।

४ तेषु नारका नित्या-मि० । नारका नित्या-म० रा० श्लो० ।

५ -लवणोदयः' स० रा० श्लो० ।

६ 'तत्र' टि०, म० रा० श्लो० में नहीं ।

ताद्विभाजिनः पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निव-
नीलरुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः ॥११॥

द्विधातकीखण्डे ॥१२॥

पृष्करार्धे च ॥१३॥

प्राक् मानुषोत्तरान्मनुष्याः ॥१४॥

आर्या म्लेच्छाश्च ॥१५॥

भरतैरावतविदेहाः कर्मभूमयोऽन्यत्र देवकुरुचरकुहभ्यः ॥१६॥

नृस्थिती परापरे त्रिपल्योपमान्तमुहूर्ते ॥१७॥

तिर्यग्योनीनां च ॥१८॥

१ 'वर्षधरपर्वताः' ति० ।

२ इस सूत्र के बाद "तत्र पञ्च" इत्यादि भाष्य भाग का बोध हुए रामप्रते हैं ऐसा सिद्धमेन का कहना है । म० में इस मन्त्र का मूत्र २८ धाँ है । हरिप्रद और मिद्धमेन कहते हैं कि यही कोई विशाल बहम में नये मूत्र करने आप बना करके विस्तार के लिए गत है । यह उनका गयन संभवनः सर्वाधिनित्तिमान्य मूत्रपाठ की लक्ष में रखकर हो सकता है; क्योंकि उनमें इन मूत्र के बाद १२ मूत्र ऐसे हैं जो २० मूत्रपाठ में नहीं है । और उसके बाद के म० २४ और २५ में मूत्र भी भाष्यमात्र ११ में मूत्र के भाष्यवाच्य ही हैं । म० रा० के २६ में २२ मूत्र भी अधिक ही हैं । म० का मेरुधरो मूत्र ४-३० में तोड़ कर दो बना दिया गया है । यही अपि मूत्रों के पाठ के तिने म० रा० इत्यो देसना बाह्य ।

३ आर्या म्लेच्छाश्च-म० रा० ॥१५॥

४ परापरे-रा० इत्यो० ।

५ तिर्यग्योनिनां च म० रा० इत्यो० ।

चतुर्थोऽध्याय

देवाश्चतुर्निकायाः ॥ १ ॥

तृतीयः पीतलेश्यः ॥ २ ॥

दशाष्टपंचदशान्निकल्पाः कल्पोपपन्नपर्यन्ताः ॥ ३ ॥

इन्द्रसामानिकत्रायस्त्रिंशपरिषदात्मरक्षलोकपालानिक-
प्रकीर्णकाभियोग्यकिलिषिकाश्चैकशः ॥ ४ ॥

त्रायस्त्रिंशलोकपालवर्ज्या व्यन्तरज्योतिष्काः ॥ ५ ॥

पूर्वयोर्द्वीन्द्राः ॥ ६ ॥

पीतान्तलेश्याः ॥ ७ ॥

कायप्रवीचारा आ ऐशानात् ॥ ८ ॥

शेषाः स्पर्शरूपशब्दमनःप्रवीचारा द्वयोर्द्वयोः ॥ ९ ॥

परैऽप्रवीचाराः ॥ १० ॥

१ देवाश्चतुर्निकायाः स० रा० श्लो० ।

२ आदितस्त्रिषु पीतान्तलेश्याः स० रा० श्लो० । देखो, हिन्दी विवेचन
पृ० १२७ टि० १

३ -पारिषदा-स० रा० श्लो० ।

४ -शल्लोक-स० ।

५ वर्जा-सि०

६ यह सूत्र स० रा० श्लो० में नहीं ।

७ 'द्वयोर्द्वयोः' स० रा० श्लो० में नहीं है । इन पदों को सूत्र में रखना
चाहिye ऐसी किसी की शंका का समाधान करते हुए अकलङ्क रहते हैं
कि ऐसा करने से आप विरोध जाता है ।

भवनवासिनोऽसुरनागविद्युत्सुपर्णाग्निवातस्त्वनितादधि-
द्वीपदिक्कुमाराः ॥ ११ ॥

व्यन्तराः किन्नरार्किपुरुषमहोरगगन्धर्वयक्षराक्षसभूत-
पिशाचाः ॥ १२ ॥

ज्योतिष्काः सूर्याश्चन्द्रमसो ग्रहनक्षत्रप्रकीर्णतारकाश्च ॥ १३ ॥
मेरुप्रदाक्षिणा नित्यगतयो नृलोके ॥ १४ ॥

तत्कृतः कालविभागः ॥ १५ ॥

बाहिरवस्थिताः ॥ १६ ॥

वैमानिकाः ॥ १७ ॥

कल्पोपपन्नाः कल्पातोताश्च ॥ १८ ॥

उपर्युपरि ॥ १९ ॥

सौधमैशानसानत्कुमारमाहेन्द्रैर्मक्षलोकलान्तकमहाशुक्र-
महस्रारेष्वाततप्राणतयोरारणाच्युतयोर्नयसु ग्रैवेयकै-

विजयधैजयन्तजयन्ताऽपराजितेषु सर्वार्थसिद्धे च ॥ २० ॥

स्थितिप्रभावद्युतिलेश्याविशुद्धीन्द्रियावाधिविपयतो-
ऽधिकाः ॥ २१ ॥

१ गणधर्व-हा० म० रा० इत्यो० ।

२ -सूर्याश्चन्द्रमसो-म० रा० इत्यो० ।

३ - प्रकीर्णकता०-म० रा० इत्यो० ।

४ तारादय-हा० ।

५ -माहेन्द्रमैशानसानत्कुमारमाहेन्द्रैर्मक्षलोकलान्तकमहाशुक्रमहस्रारेष्वा-म०

रा० इत्यो० । इत्यो मं-सतार पाठ है । दिगम्बर परम्परा में भी बाधो

दग्धां में बाधु वक्ष्य होनेवा क्षयन ई-देखो, जैन प्रगत रूप ४ को

६ पु० २०२ । अनेकांत ५. १०-११ पु. १८२

६ -तिद्धी च म० रा० इत्यो० ।

गतिशरीरपरिग्रहाभिमानतो हीनाः*॥२२॥ ..

पीतपद्मशुक्लेश्या द्वित्रिंशेषेषु ॥२३॥

प्राग् ग्रैवेयकेभ्यः कल्पः ॥२४॥

ब्रह्मलोकालया लोकान्तिकाः ॥२५॥

सारस्वतादित्यवह्नयरुणगर्दतोयतुषिताव्याबाधमैरुतो-
ऽरिष्टाश्च ॥२६॥

त्रिजयादिषु द्विचरमाः ॥२७॥

औपापौतिकमनुष्येभ्यः शेषास्तिर्यग्योनयः ॥२८॥

स्थितिः* ॥२९॥

भवनेषु दक्षिणार्धाधिपतीनां पत्योपममध्यर्धम् ॥३०॥

शेषाणां पादोने ॥३१॥

असुरेन्द्रयोः सागरोपममधिकं च ॥३२॥

सौधर्मादिषु यथाक्रमम् ॥३३॥

* टि० में इसके बाद—“उच्छ्वासा हारवेदनोपपाता नुमायतश्च साध्याः”
ऐसा सूत्र है ।

पीतमिश्रपद्ममिश्रशुक्लेश्या द्वित्रिचतुश्चतुः शेषेष्विति रा-पा० ।

लया लोका-स० रा० दलो० । मि-पा० ।

ध्यायाधारिष्टाश्च-स० रा० दलो० । देखो हिन्दी विवेचन पृ० १५५
टि० १ ।

पादिक-म० रा० दलो० ।

इत सूत्र में ३३ वें सूत्र तक के लिए—“स्वितरिसुरनागमुपमं द्वीपशेषाणां
सागरोपममिपत्योपमाद्वह्नीनमिता”—ऐसा स० रा० दलो० में एक ही
सूत्र है । श्वे० दि० दोनों परंपराओं में भवनपतिकी उत्कृष्ट स्थिति के
विषय में मतभेद है ।

इस सूत्र में ३५ वे तक के सूत्र के लिये एक ही सूत्र—सौधर्मानयो

पञ्चमोऽध्यायः

अजीवकाया धर्माधर्मकाशपुद्गलाः ॥१॥

द्रव्याणि जीवाश्च ॥२॥

नित्यावस्थितान्यरूपाणि ॥३॥

रूपिणः पुद्गलाः ॥४॥

आकाशादेकद्रव्याणि ॥५॥

निष्क्रियाणि च ॥६॥

असंख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मयोः ॥७॥

१ ग० रा० टी०० में इस एक सूत्र के स्थान में 'द्रव्याणि' 'जीवाश्च' ऐसे दो सूत्र हैं। सिद्धमेन कहते हैं—“कोई इस सूत्र को उपर्युक्त प्रकार के दो सूत्र बनाकर पड़ते हैं वो ठीक नहीं”।

अकलङ्क के सामने भी किसीने सझा उठाई है—“द्रव्याणि जीवाः” ऐसा ‘च’ रहित एक सूत्र ही क्यों नहीं बनाने ?” विद्यानन्दशा कहते हैं कि स्पष्ट प्रमाप्ति के लिये ही दो सूत्र बनाए हैं।

२ सिद्धमेन कहते हैं—“कोई इस सूत्र को तोड़ कर ‘नित्यावस्थितानि’ ‘अरूपाणि’ ऐसे दो सूत्र बनाते हैं।” ‘नित्यावस्थितान्यरूपाणि’ ऐसा पाटनगर भी कृति में उन्होंने दिया है। ‘नित्यावस्थितान्यरूपरूपाणि’ ऐसा एक और भी पाठका निर्देश उन्होंने किया है। “कोई निरालोक को भ्रमस्मिता का विशेषण समझते हैं” ऐसा भी वे ही कहते हैं। इस सूत्र की व्याख्या के मतान्तरों के लिये सिद्धमेनीय कृति देखनी चाहिए।

३ टी० हि०० विवेचन पृ० १६६ टि० १।

४ -धर्माधर्मजीवानाम्-ग० रा० टी००।

जैविस्य ॥ ८ ॥

आकाशस्यानन्ताः ॥ ९ ॥

सङ्ख्येयासङ्ख्येयाश्च पुद्गलानाम् ॥ १० ॥

नाणोः ॥ ११ ॥

लोकाकाशेऽवगाहः ॥ १२ ॥

धर्माधर्मयोः कृत्स्ने ॥ १३ ॥

एकप्रदेशादिषु भाज्यः पुद्गलानाम् ॥ १४ ॥

असङ्ख्येयभागादिषु जीवानाम् ॥ १५ ॥

प्रदेशसंहारविभर्गाभ्यां प्रदीपवत् ॥ १६ ॥

गतिस्थित्युपग्रहो धर्माधर्मयोरुपकारः ॥ १७ ॥

आकाशस्यावगाहः ॥ १८ ॥

शरीरवाङ्मनःप्राणापानाः पुद्गलानाम् ॥ १९ ॥

सुखदुःखजीवतमणापग्रहाश्च ॥ २० ॥

परस्परौपग्रहो जीवानाम् ॥ २१ ॥

वर्तना परिणामः क्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य ॥ २२ ॥

स० रा० श्लो० में यह पृथक् सूत्र नहीं । पृथक् सूत्र क्यों किया गया है इसका रहस्य सिद्धसेन दिखाते हैं ।

—वितर्ग—ग० रा० श्लो० ।

—उपग्रहो—सि० स० रा० श्लो० । अकलंकने द्विवचन का समर्थन किया है । देखो हिन्दो विवेचन पृ० १७८ टि० १ ।

वर्तनापरिणामक्रियाः पर—स० । वर्तनापरिणामक्रिया पर—रा० । ये नपादकों की भ्रान्तिजन्य पाठान्तर मात्रम् हात है । क्योंकि दोनों टोनाकारों ने इस सूत्र में समस्त पद होने की कोई सूचना नहीं की ।

स्पर्शसगन्धवर्णवन्तः पृथ्वीः ॥ २३ ॥

अब्दबन्धसौक्ष्म्यस्थौल्यसंस्थानभेदतमश्छायातरोद्दे-
तवन्तश्च ॥ २४ ॥

अणवः स्कन्धाश्च ॥ २५ ॥

सेधातभेदेभ्य उत्पद्यन्ते ॥ २६ ॥

भेदादणुः ॥ २७ ॥

भेदसंघाताभ्यां चानुपाः ॥ २८ ॥

उत्पौदव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ॥ २९ ॥

तद्भावाव्ययं नित्यम् ॥ ३० ॥

अर्पितानर्पितासिद्धेः ॥ ३१ ॥

स्निग्धरुक्षत्वाहन्धः ॥ ३२ ॥

नै जघन्यगुणानाम् ॥ ३३ ॥

१ भेदसंघातेभ्य उ-सं रा० इत्यो० ।

२ -वास्तव. सं रा० इत्यो० । सिद्धमेव इस मूल में अर्थ करने में (1) का मतभेद दिखाते हैं ।

३ इस मूल में पहिले सं० ओर इत्यो० में 'सत् इव्ययसत्तम' ऐसा मूल मिलता है रा० में ऐसा अलग मूल नहीं । उनमें तो यह बात समझा दी नहीं गई है । भाष्य में इसका भाव व्यक्त है ।

४ इस मूल की व्याख्या में मतभेद है । हरिभट्ट सत् के निमित्त ही को है । हरिभट्ट ने ऐसी व्याख्या की है जैसी व्याख्या का निमित्त मतान्तर रूपसे निर्देश किया है ।

५ मूल की प्रतिया में इवे० दि० के मतभेद के लिये देनी, दिग्दर्शित १० २०१ ।

गुणसाम्ये सदृशानाम् ॥ ३४ ॥

द्रव्यधिकादिगुणानां तु ॥ ३५ ॥

बन्धे समाधिकौ पारिणामिकौ ॥ ३६ ॥

गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥

कालश्चेत्येके ॥ ३८ ॥

सोऽनन्तसमयः ॥ ३९ ॥

द्रव्यश्रया निर्गुणा गुणाः ॥ ४० ॥

तद्भावः परिणामः ॥ ४१ ॥

अनादिरादिमांश्च ॥ ४२ ॥

रूपिण्यादिमान् ॥ ४३ ॥

योगोपयोगौ जीवेषु ॥ ४४ ॥

०

५

१ द्रव्यधिकौ पारिणामिकौ स० दलो० । रा० में सूत्र के ॥

अधिक हैं । अकलंक ने 'समाधिकौ' पाठ का खण्डन किया है ।

२ देवो हिन्दी विवेचन पृ २०९ टि० १ । कालश्च स० रा० दलो० ।

३ ये अन्त के तीन सूत्र स० रा० दलो० में नहीं । भाष्य के मत का खण्डन राजमानिककार ने किया है । विस्तार के लिये देखो हिन्दी विवेचन पृ० २१२ । टि० में इसके पहले 'सद्विविधः' ऐसा सूत्र है ।

पष्ठोऽध्यायः

कायवाङ्मनःकर्म योगः ॥ १ ॥

स आस्रवः ॥ २ ॥

शुभः पुण्यस्य ॥ ३ ॥

अशुभः पापस्य ॥ ४ ॥

सकपायाकपाययोः साम्प्रसायिकेयापद्ययोः ॥ ५ ॥

अव्यक्तपायेन्द्रियक्रियाः पञ्चचतुःपञ्चपदविंशति-
सङ्ख्याः पूर्वस्य भेदाः ॥ ६ ॥

तत्रमन्दबलात्तादात्म्यवैयर्थ्याधिकरणविशेषस्य
द्विष्टेयः ॥ ७ ॥

अधिकरणं जीवाजीवाः ॥ ८ ॥

१ देवो हिंसो निवेगन पु० २१५ टि० १ ।

२ यह सूत्रक में हा० में नहीं । लेकिन 'शेव पापम्' ऐसा सूत्र है ।
में 'अशुभ. पापस्य' सूत्र रूप में उगा है लेकिन टीका में भाष्य है
है कि यह भाष्यवाच्य है । निवेगेन की भी 'शेव पापम्' ही बात
में अभिमत भाव्य होता है ।

३ इन्द्रियकामागतक्रिया - हा० नि० टि० । म० रा० देवो० । भाष्य में
पाठ में 'अव्यक्त' हो पढ़ा है । तिलकेन सूत्र की टीका की है ।
उनमें मानने 'इन्द्रिय' - पाठ प्रथम है । तिलकेन सूत्रके भाष्य में 'अव्यक्त'
पाठ प्रथम है । तिलकेन की सूत्र और भाष्य की यह समझी गयी
है कि यदि उन्हींके दृष्टान्तों दूर करने की कोशिश भी की है ।

४ - भाष्याधिकरणसौवर्दिने - म० रा० देवो० ।

आद्यं संरम्भसमारम्भारम्भयोगकृतकारितानुमतकपाय-
विशेषैस्त्रिस्त्रिश्चतुश्चैकशः ॥९॥

निर्वर्तनानिक्षेपसंयोगानिसर्गा द्विचतुर्द्वित्रिभेदाः
परम् ॥१०॥

तत्प्रदोषनिह्यवमात्सर्यान्तरायासादनोपघाता ज्ञानदर्श-
नावरणयोः ॥११॥

दुःखशोक्तापाक्रन्दनयधपरिदेवनान्यात्मपरोमयस्या-
न्यसद्वेद्यस्य ॥१२॥

भूतव्रत्यनुकम्पा दानं सरागसंयमादि योगः क्षान्तिः
शौचमिति सद्वेद्यस्य ॥१३॥

केयलिश्रुतमङ्घ्र्यमर्देवावर्णवादो दर्शनमोहस्य ॥१४॥

कपायोदयात्तीव्रात्मपरिणामश्चारित्रमोहस्य ॥१५॥

बह्वारम्भपरिग्रहत्वं च नारकास्यासृपाः ॥१६॥

माया तैर्यग्योनस्य ॥१७॥

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं स्वभावमार्दवाज्ज्वलं च मानु-
पस्य ॥१८॥

१ भूतव्रत्यनुकम्पादानसरागसंयमादियोगः—न० ग० श्लो० ।

५—तीव्रपरि० स० रा० श्लो० ।

३—त्वं नार—स० रा० श्लो० ।

४ इसके स्थानमें 'अल्पारम्भपरिग्रहत्वं मानुपस्य' और 'स्वभावमार्द-
यं च' ऐसे दो सूत्र दि० परंपरा में हैं । एक ही सूत्र क्यों नहीं बनाया
इन संकायों समाधान भी दि० टीकाकारों ने दिया है ।

पष्ठोऽध्यायः

कायवाङ्मनःकर्म योगः ॥ १ ॥

स आस्रवः ॥ २ ॥

शुभः पुण्यस्य ॥ ३ ॥

अशुभः पापस्य ॥ ४ ॥

सकपायाकपाययोः साम्परायिकेर्थापधयोः ॥ ५ ॥

अत्रतकपायेन्द्रियक्रियाः पञ्चचतुःपञ्चपञ्चविंशति-
सङ्ख्याः पूर्वस्य भेदाः ॥ ६ ॥

तीव्रमन्दज्ञाताज्ञातभार्वेर्वीर्याधिकरणविशेषेभ्यस्त-
द्विशेषः ॥ ७ ॥

अधिकरणं जीवाजीवाः ॥ ८ ॥

१ देखो हिन्दी विवेचन पृ० २१५ टि० १ ।

२ यह सूत्ररूप से हा० में नहीं । लेकिन 'शेष पापम्' ऐसा सूत्र है । सिद्ध में 'अशुभः पापस्य' सूत्र रूप से छपा है लेकिन टीका में मालूम है कि यह भाष्यवाक्य है । सिद्धसेन को भी 'शेष पापम्' ही सूत्र में अभिमत मालूम होता है ।

३ इन्द्रियकपायावतक्रियाः— हा० सि० टि० । स० रा० दलो० । भाष्यमा पाठ में 'अत्रत' हो पहला है । सिद्धसेन सूत्र की टीका करते हैं उनके सामने 'इन्द्रिय'— पाठ प्रथम है । किन्तु सूत्रके भाष्यमें 'अत्र' पाठ प्रथम है । सिद्धसेन को सूत्र और भाष्य की यह असंगति मालूम हुई है और उन्होंने इसको दूर करने की कोशिश भी की है ।

४ —भावाधिकरणवीर्यविशेष—स० रा० दलो० ।

आद्यं संरम्भसमारम्भारम्भयोगकृतकारितानुमतकपाय-
विशेषैस्त्रिस्त्रिथतुश्चैकशः ॥९॥

निर्वर्तनानिक्षेपसंयोगनिसर्गा द्विचतुर्द्वित्रिभेदाः

परम् ॥१०॥

तत्प्रदोपनिह्वयमात्सर्यान्तरायासादनोपघाता ज्ञानदर्श-
नावरणयोः ॥११॥

दुःखशोकतापाक्रन्दनवधपरिदेवनान्यात्मपरोभयस्या-
न्यसद्वेद्यस्य ॥१२॥

भूतव्रत्यनुकम्पा दानं सरागसंयमादि योगः श्रान्तिः
शौचमिति सद्वेद्यस्य ॥१३॥

केयलिश्रुतमङ्गधर्मदेवावर्णवादो दर्शनमोहस्य ॥१४॥

कपायोदयात्तीव्रात्मपरिणामश्चारित्रमोहस्य ॥१५॥

बह्वारम्भपरिग्रहत्वं च नारकास्यायुषाः ॥१६॥

माया तैर्यग्योनस्य ॥१७॥

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं स्वभावमार्दवार्जवं च मानु-
पस्य ॥१८॥

१ भूतव्रत्यनुकम्पादानसरागसंयमादियोगः—म० रा० इत्यो० ।

२—तोषपरि० स० रा० इत्यो० ।

३—त्यं नार—स० रा० इत्यो० ।

४ इसके स्थानमें 'अल्पारम्भपरिग्रहत्वं मानुपस्य' और 'स्वभावमार्द-
वार्जवं च' ऐसे दो सूत्र दि० परंपरा में हैं । एक ही सूत्र क्यों नहीं बनाया
इस संकाया समाधान भी दि० टीकाकारों ने दिया है ।

निःशैलव्रतत्वं च सर्वेषाम् ॥१९॥

सैरागसंयमसंयमासंयमाकामनिर्जराबालतपांभि
देवस्य ॥२०॥*

योगवक्रता विसंवादनं चाशुभस्य नाम्नः ॥२१॥

विपरीतं शुभस्य ॥२२॥

दर्शनविशुद्धिर्विनयसंपन्नता शीलव्रतेष्वनतिचारो-

ऽभीक्ष्णं ज्ञानोपयोगसंवेगौ शक्तितस्त्यागतपत्नी सङ्ग-

साधुसमाधिर्वैयावृत्यकरणमर्हदाचार्यबहुधृतप्रवचनम-

क्तिरावश्यकापरिहाणिर्मार्गप्रभावना प्रयत्नवत्सलत्व-

मिति तीर्थकृत्त्वस्य ॥ २६ ॥

परात्मनिन्दाप्रशंसे सदसद्गुणोच्छादनोद्भावेन च नीच-

गोत्रस्य ॥ २४ ॥

तद्विपर्ययो नीचवृत्त्यनुत्सेकौ चोत्तरस्य ॥ २५ ॥

विघ्नकरणमन्तरायस्य ॥ २६ ॥

१ देवो हिन्दी विवेचन पृ० २२७ टि० १ ।

२ देवो हिन्दी विवेचन पृ० २२७ टि० २ ।

श्रद्धा के बाद "सम्यक्त्वं च" ऐसा मूल टि० में है ।

३ तद्विष-स० रा० श्लो० ।

४ -भोक्षणज्ञा-म० रा० श्लो० ।

५ -सो साधुसमाधिर्वै-स० रा० श्लो० ।

६ तोषकरत्वस्य स० रा० श्लो० ।

७ -गुणोच्छा-स० । गुणोच्छा-रा० श्लो० । म-वृ० समत-

'गुणोच्छा -है ।

सप्तमोऽध्यायः

✓ हिंसानृतस्तेयाव्रजपरिग्रहेभ्यो विरतिव्रतम् ॥ १ ॥

देशसर्वतोऽणुमहती ॥ २ ॥

तत्स्थैर्यार्थं भावनाः पञ्च पञ्च ॥ ३ ॥

हिंसादिष्विहाशुत्र चापायावद्यदशनम् ॥ ४ ॥

दुःखमेव वा ॥ ५ ॥

मैत्रीप्रमोदकारुण्यमाध्यस्थ्यानि सत्त्वगुणाधिकक्लिश्य-
मानाविनेयेषु ॥ ६ ॥

१ 'पञ्च पञ्चवशः' मि-वृ-पा०। अकलंक के सामने 'पञ्चवशः' पाठ होने की आशंका की गई है। इस सूत्र के बाद 'वाङ्मनोगुप्तीर्षादाननिरूपण समित्यालोकितपानभोजनानि पञ्च ॥४॥ श्रोत्रलोभभीरुत्वहास्यप्रत्या-
स्यानान्यनुबोधिभाषणं च पञ्च ॥ ५ ॥ शून्यागारविमोचितायास-
परोपरोधाकरणभंस (क्षय-रा०) शुद्धिसद्वर्मा (सधर्मा-श्लो०) विसंवादाः
पञ्च ॥ ६ ॥ स्त्रीरागकथाश्रवणतन्मनोहराङ्गतिरोक्षणपूर्वरतानुस्मरण-
वृत्त्येष्टरसस्वशरीरसंस्कारत्यागाः पञ्च ॥ ७ ॥ मनोनामनोतेन्द्रिय-
धिपयरागद्वेषवर्जनानि पञ्च ॥ ८ ॥ ऐसे पाँच सूत्र स० रा० श्लो०
में हैं जिनका भाव इसी सूत्र के भाष्य में है।

२ -मुत्रापाया-म० रा० श्लो० ।

३ सिद्धसेन कहते हैं कि इसी सूत्र के 'व्याधिप्रतीकारत्वात् कंडूपरि-
गतत्वाच्चाव्रज' तथा 'परिग्रहेष्वप्राप्तप्राप्तनष्टेषु काङ्क्षाशोको
प्राप्तेषु च रक्षणमुपभोगे वाऽवितृप्तिः' इन भाष्य वाक्यों को कोटि दो
नूत्ररूप मानते हैं।

४ -माध्यस्थ्यानि च स-स० रा० श्लो० ।

जगत्कायस्त्रभावौ च संवेगवैराग्यार्थम् ॥ ७ ॥

असत्तयागात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा ॥ ८ ॥

असदाभिधानमनृतम् ॥ ९ ॥

अदत्तादान स्तेयम् ॥ १० ॥

मैथुनमब्रह्म ॥ ११ ॥

मूर्छा परिग्रहः ॥ १२ ॥

निःशल्यो व्रती ॥ १३ ॥

अगार्यनगारश्च ॥ १४ ॥

अणुव्रतोऽगारी ॥ १५ ॥

दिग्देशानर्थदण्डविरतिसामायिकर्षापेक्षोपवासोपभोगपरिभोगपरिमाणातिथिमंविभागव्रतसंपन्नश्च ॥ १६ ॥

मारणान्तिकी संलेखनां जोषिता ॥ १७ ॥

शङ्काकाङ्क्षाविधिक्रित्सान्यद्विप्रशंसासंस्तवाः सम्प्रदष्टे रतिचाराः ॥ १८ ॥

व्रतशीलेषु पञ्च यथाक्रमम् ॥ १९ ॥

१ -वौ वा सं-स० रा० श्लो० ।

२ -पिकप्रोपधो-स० रा० श्लो० ।

३ -परिभोगातिथि-मा० । सिद्धसेन वृत्ति में जो इस सूत्र का भाष्य है उसमें भी परिमाण शब्द नहीं है । देखो पृ० १३. पं० १२ ।

४ देखो हिन्दी विवेचन पृ० २६२ टि० १ ।

५ संलेखना स० रा० श्लो० ।

६ रतीचाराः मा० सि० रा० श्लो० ।

चन्धवधच्छविच्छेदातिभारारोपणान्नपाननिरोधाः ॥२०॥

मिथ्योपदेशरहस्याभ्याख्यानकूटलेखक्रियान्यासापहार-
साकारमन्त्रभेदाः ॥ २१ ॥

स्तेनप्रयोगतदाहतादानविरुद्धराज्यातिक्रमहीनाधिक-
मानोन्मानप्रतिरूपकव्यवहाराः ॥ २२ ॥

परविवाहकरणेत्वरैपरिगृहीतापरिगृहीतागमनानङ्गक्री-
डातीव्रकामाभिनिवेशाः ॥ २३ ॥

क्षेत्रवास्तुद्विरण्यसुवर्णधनधान्यदासीदामकुप्यप्रमाणाति-
क्रमाः ॥ २४ ॥

ऊर्ध्वाधस्तिर्यग्व्यतिक्रमक्षेत्रवृद्धिस्मृत्यन्तर्धानानि ॥२५॥

१ -वधच्छेदाति-स० रा० श्लो० ।

२ -रहोभ्या-स० रा० श्लो० ।

३ -रणेत्वरिकापरि-स० रा० श्लो० ।

४ -डाकामतीव्राभि-म० रा० श्लो० ।

५ इस सूत्र के स्थान में कोई-परविवाहकरणेत्वरिकापरिगृहीतापरिगृही-
तागमनानङ्गक्रीडातीव्रकामाभिनिवेशः (शाः) सूत्र मानते हैं,
ऐसा सिद्धसेनका कहना है । यह सूत्र दिगम्बर पाठ से कुछ भिन्नता
है । संपूर्ण नहीं । देखो ऊपर की टिप्पणी ।

कुछ लोग इसी सूत्र का पदविच्छेद 'परविवाहकरणम् इत्वरिका-
गमनं परिगृहीतापरिगृहीतागमनं अनङ्गक्रीडातीव्रकामाभिनिवेशः'
इत तरह करते हैं यह बात सिद्धसेन ने कही है । यह आशेष भी
दिगम्बर व्याख्याओं पर है ऐसा मालूम नहीं होता । इस प्रकार
पदच्छेद करने वाला ' इत्वरिका ' पद का जो अर्थ करता है वह भी
सिद्धसेन को मान्य नहीं ।

६ स्मृत्यन्तराधानानि म० रा० श्लो० ।

आनर्थनप्रेष्यप्रयोगशब्दरूपानुपातपुद्गलक्षेपाः ॥ २६ ॥

कन्दर्पकौत्कुच्यमौखर्यासमीक्ष्याधिकरणोपभोगोधिक-
त्वानि ॥ २७ ॥

योगदृष्टप्रणिधानानादरस्मृत्यनुपस्थौपनानि ॥ २८ ॥

अप्रत्यवेक्षिताप्रमार्जितोत्सर्गादानानिक्षेपसंस्तरोपक्रम-
णानादरस्मृत्यनुपस्थापनानि ॥ २९ ॥

सचित्तसंचेद्वसंमिश्राभिषवदुष्पक्काहाराः ॥ ३० ॥

*सचित्तनिक्षेपपिधानपरव्यदपेशमात्सर्यकालातिक्रमाः ३

जीवितमरणाशंसाभिधानुरागसुखानुबन्धनिदानै-
करणानि ॥ ३२ ॥

अनुग्रहार्थं स्वस्यातिसर्गो दानम् ॥ ३३ ॥

विधिद्रव्यदातृपात्रविशेषात् तद्विशेषः ॥ ३४ ॥

-
- १ किसी के मत से 'आनायन' पाठ है ऐसा सिद्धसेन कहते हैं ।
 २ पुद्गलप्रक्षेपाः भा० हा० । हा० वृत्ति में तो 'पुद्गलप्रक्षेपाः' ही
 पाठ है । सि- वृ० में 'पुद्गलप्रक्षेप' प्रतीक है ।
 ३ -कौत्कुच्य- भा० हा० ।
 ४ -करणोपभोगपरिभोगानर्थक्यानि स० रा० श्लो० ।
 ५ स्मृत्यनुपस्थानानि म० ग० श्लो० ।
 ६ अप्रत्यवेक्षि- हा० ।
 ७ दानसंस्तरो- म० रा० श्लो० ।
 ८ -स्मृत्यनुपस्थानानि- स० रा० श्लो० ।
 ९ -मम्बन्ध- म० रा० श्लो० ।
 कटि० में यह सूत्र नहीं है ।
 १० -क्षेपापिधान- स० रा० श्लो० ।
 ११ निदानानि म० रा० श्लो० ।

अष्टमोऽध्यायः

मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकपाययोगा बन्धहेतवः ॥ १ ॥

सकपायत्वाज्जीवः कर्मणो योग्यान्पुद्गलानादत्ते ॥ २ ॥

स बन्धः ॥ ३ ॥

प्रकृतिस्थित्यनुभावप्रदेशास्तद्विधयः ॥ ४ ॥

आद्यो ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुष्कैनामगोत्रा-
न्तरायाः ॥ ५ ॥

पञ्चनवव्यष्टाविंशतिचतुर्द्विचत्वारिंशद्विषञ्चभेदा यथा-
क्रमम् ॥ ६ ॥

मर्त्यादीनाम् ॥ ७ ॥

चक्षुरचक्षुरवधिकेवलानां निद्रानिद्रानिद्राप्रचलाप्रचला-
प्रचलास्त्यानगृद्विवेदनीयानि च ॥ ८ ॥

१ - दत्ते स बन्धः ॥ २ ॥ स० रा० २० ॥

२ - त्यनुभव- स० रा० २० ॥

३ - तीपायुर्नाम- स० रा० २० ॥

४ - भेदो- रा० ॥

५ - मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेयलानाम् स० रा० २० ॥ किन्तु यह पाठ सिद्धमेन को अपार्थक्य मालूम होता है । अकलङ्क और विद्यानन्द द्वे- परंपरा संमत लघुपाठ की अपेक्षा उपर्युक्त पाठ को ही ठीक समझते हैं ।

६ - स्त्यानगृद्वि- सि० । सि०-भा० का पाठ 'स्त्यानगृद्वि' मालूम होता है क्योंकि सिद्धमेन कहते हैं कि- स्त्यानगृद्विरिति वा पाठः ।

७ - स्त्यानगृद्वयश्च स० रा० २० ॥ सिद्धमेन ने वेदनीय पद का सम- धन किया है ।

मदसद्वेद्ये ॥ ९ ॥

दर्शनचारित्रमोहनीयकपायनोकपायवेदनीयाख्यास्त्रि-
द्विषोडशमभेदाः सम्यक्त्वमिध्यात्वतदुभयानि कपा-
यनोकपायावनन्तानुबन्ध्यप्रत्याख्यानप्रत्याख्यानारण-
संज्वलनविकल्पाश्चकेशः क्रोधमानमायालोभा हास्य-
रत्यरतिशोकभयजुगुप्सास्त्रीपुंनपुंसकवेदाः ॥ १० ॥

नारकतैर्यग्योनमानुषदैवानि ॥ ११ ॥

गतिजातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनसङ्घातसंस्थानसं-
ननस्पर्शरसगन्धवर्णानुपूर्य्यगुरुलघूपधातपराघातातपा-
द्ध्योतोच्छ्वासाधिहायोगतयः प्रत्येकशरीरत्रसत्सुभगसुस्व-
रशुभसूक्ष्मपर्याप्तस्थिरादेययशोसि सेतराणि तीर्थकृत्त-
च ॥ १२ ॥

२ दर्शनचारित्रमोहनीयाकपायकपायवेदनीयाख्यास्त्रिद्विषोडशभेदाः
सम्यक्त्वमिध्यात्वतदुभयान्यकपायकपायो हास्यरत्यरतिशोकभयजुगुप्सा-
स्त्रीपुंनपुंसकवेदा अनन्तानुबन्ध्यप्रत्याख्यानप्रत्याख्यानसंज्वलनविकल्पाश्च-
केशः क्रोधमानमायालोभा-म० रा० दश० ।

३ किसी को यह इतना लम्बा सूत्र नहीं जँचता उसको पूरवातिथ ने जो
जवाब दिया है वही सिद्धसेन उद्धृत करते हैं-

“दुर्व्याप्त्या नो गरीयांश्च मोहो भवति बन्धनः ।

न तत्र लाघवादिष्टं मूत्रकारेण दुर्वचम् ।”

३ —नुपूर्याणि-स० रा० दश० । सि-ध० में ‘मानुपूर्व्यं’ पाठ है । अन्य
के मत में सिद्धसेन ने ‘मानुपूर्वी’ पाठ बताया है । दोनों के मत से मूत्र
का मित्र मित्र आकार कैसा होगा यह भी उन्होंने दिखाया है ।
-देयपदस्त्री(श.की)तिमेतराणि तीर्थकरत्वं च म० ग० श्लो० ।

उच्चैर्नाचैश्च ॥ १३ ॥

दानादीनाम् ॥ १४ ॥

आदितस्तिसृणामन्तरायस्य च त्रिंशत्सागरोपमकोटी-
कोट्यः परा स्थितिः ॥ १५ ॥

मत्सतिर्मोहनीयस्य ॥ १६ ॥

नामगोत्रयोर्विशतिः ॥ १७ ॥

त्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाण्यैष्युष्कस्य ॥ १८ ॥

अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य ॥ १९ ॥

नामगोत्रयोरष्टौ ॥ २० ॥

शेषाणामन्तर्मुहूर्तम् ॥ २१ ॥

विपाकोऽनुभावः ॥ २२ ॥

स यथानाम ॥ २३ ॥

ततश्च निर्जरा ॥ २४ ॥

नामप्रत्ययाः सर्वतो योगविशेषात्सर्वैकक्षेत्रावगाह-
स्थिताः सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तानन्तप्रदेशाः ॥ २५ ॥

संद्वेद्यसम्पत्त्वहास्यगतिपुरुषवेदशुभायुर्नामगोत्राणि
पुण्यम् ॥ २६ ॥

१ दानलाभभोगोपभोगवीर्याणाम् म० ग० इत्यो० ।

२ विंशतिर्नामगोत्रयोः स० रा० इत्यो० ।

३ -ण्यायुष स० रा० इत्यो० । ४ -मुहूर्ता स० ग० इत्यो० ।

५ -नुभावः स० रा० इत्यो० । ६ -वगाहस्थि- स० रा० इत्यो० ।

७ देतो हिंदी त्रिवेचन पृ० २९८ टि० १ । इसके स्थान में म० रा० इत्यो० में दो मूत्र हैं- “संद्वेद्यशुभायुर्नामगोत्राणि पुण्यम् ।” “अतोऽन्यत् पापम् ।” यह दूसरा मूत्र भाष्य-वाचयकता में अन्य टीकाकारों ने माना है ।

नवमोऽध्यायः

आसन्ननिरोधः संवरः ॥ १ ॥

स गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीपठजयचारित्रैः ॥ २ ॥

तपसा निर्वरा च ॥ ३ ॥

सम्यग्योगनिग्रहो गुप्तिः ॥ ४ ॥

ईर्याभाषणानदाननिक्षेपोत्सर्गाः समितयः ॥ ५ ॥

उत्तमेः क्षमामार्द्वार्जवशौचसत्यसंयमतपस्त्यागाकिञ्चन्यब्रह्मचर्याणि धर्मः ॥ ६ ॥

अनित्याशरणसंसारैकत्वान्यत्वाशुचित्वान्नसंवरानिर्जराः लोकबोधिदुर्लभधर्मस्वाख्यातत्वानुचिन्तनमनुप्रेक्षाः ॥ ७ ॥

मार्गाच्यवननिर्जरार्थं परिसोढव्याः परीपदाः ॥ ८ ॥

श्रुत्विपासाशीतोष्णदंशमशकनाग्न्यारतिस्त्रीचर्यानिपद्याशय्याक्रोशवधयाचनाऽलाभरोगवृणस्पर्शमलसत्कारपुरस्कारप्रज्ञाज्ञानौदर्शनानि ॥ ९ ॥

१ उत्तमध- म० रा० दलो० ।

२ -शुच्याव्यव- स० रा० दलो० ।

३ "अपरे पठन्ति अनुप्रेक्षा इति अनुप्रेक्षितव्या इत्यर्थः । अपरे अनुप्रेक्षा शब्दमेकवचनान्तमपीयते"- सि- वृ० ।

४ देसो हिन्दो विवेचन पृ० ३१० टि० १ ।

५ -प्रज्ञाज्ञानसम्यक्त्वानि हा० । हा-भा० में तो अदसोंन पाठ मान्य होता है ।

सूक्ष्मसंपरायच्छद्मस्थवीतरागयोश्चतुर्दश ॥ १० ॥

एकादशं जिने ॥ ११ ॥

चैदरसंपराये सर्वे ॥ १२ ॥

ज्ञानावरणे प्रज्ञाज्ञाने ॥ १३ ॥

दर्शनमोहान्तराययोरदर्शनालाभौ ॥ १४ ॥

चारित्रमोहे नाग्न्यारतिस्त्रीनिपद्याक्रोश्याचनासत्कार-
पुष्काराः ॥ १५ ॥

वेदनीये शेषाः ॥ १६ ॥

एकादयो भाज्या युगपदैकोनविंशतेः ॥ १७ ॥

सामायिकच्छेदोपस्थाप्यैपरिहारविशुद्धिसूक्ष्मसंपराय
यथाख्यातानि^१ चारित्रम् ॥ १८ ॥

— — —

—साम्पराय—स० रा० श्लो० ।

देखो हिन्दी विवेचन पृ० ३१५ टि० १ ।

देखो हिन्दी विवेचन पृ० ३१५ टि० २ ।

—देकाश्रयिंशतेः हा० । —युगपदैकोनविंशतेः स० । युगपदैक-
स्मिन्नेकोनविंशतेः रा० श्लो० । लेकिन दोनों वातिकां में स० जैसा
ही पाठ है ।

—पस्थापनापरि— स० रा० श्लो० ।

सूक्ष्मसाम्पराययथाख्यातमिति चा० य० रा० श्लो० । राजवार्तिक-
वार को यथाख्यात पाठ इष्ट मालूम होता है क्योंकि उन्होंने यथा-
ख्यात को विकल्प में रक्खा है । सिद्धसेन को भी यथाख्यात पाठ
इष्ट है । देखो पृ० २३५ पं० १८ ।

केचित् विच्छिन्नपदमेव सूत्रमधीयते—सिद्धसेन वृत्ति ।

अनशनावमौर्द्वयवृत्तिपरिसंख्यानरसपरित्यागविविक्त-
शय्यासनकायक्लेशा बाह्यं तपः ॥ १९ ॥

प्रायश्चित्तविनयवैयावृत्यस्वाध्यायव्युत्सर्गध्यानान्यु-
त्तरम् ॥ २० ॥

नवचतुर्दशपञ्चद्विभेदं यथाक्रमं प्राग्ध्यानान् ॥ २१ ॥

आलोचनप्रतिक्रमणतदुभयविवेकव्युत्सर्गतपञ्चेदपी-
हारोपस्थापनानि^१ ॥ २२ ॥

ज्ञानदर्शनचारित्र्योपचाराः ॥ २३ ॥

आचार्योपाध्यायतपस्विशैर्क्षकग्लानगणकुलसङ्घसाधुमे-
मनोज्ञानाम् ॥ २४ ॥

वाचनाप्रच्छनानुप्रेक्षाभ्यायधर्मोपदेशाः ॥ २५ ॥

वाह्याभ्यन्तरोपध्योः ॥ २६ ॥

उत्तमसंहननस्यैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानम् ॥ २७ ॥

आ मुहूर्तान् ॥ २८ ॥

आर्तरौद्रधर्मशुक्लानि ॥ २९ ॥

१ -वमौर्द्वय-म० रा० ८९० ।

२ -द्विभेदा-म० ८९० ।

३ -स्थापनाः-म० रा० ८९० ।

४ -शैर्क्षक-म० । शैर्क्षक-म० ८९० ।

५ -धूमनोज्ञानाम् म० रा० ८९० ।

६ म० रा० ८९० मे 'ध्यानमास्तमहर्नात' है; अतः २८ को मूख उ-
प्रत्यग गतो । देवो हिन्दो विवेचन ५० ३२३ टि० १ ।

७ -धर्मशुक्ल-म० रा० ८९० ।

परे मोक्षहेतू ॥ ३० ॥

आतंममनोज्ञानां सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय स्मृतिसम-
न्वाहारः ॥ ३१ ॥

वेदेनायाश्च ॥ ३२ ॥

विपरीतं मनोज्ञानाम् ॥ ३३ ॥

निदानं च ॥ ३४ ॥

तदविरतदेशविरतप्रमत्तसंयतानाम् ॥ ३५ ॥

हिंसानृतस्तेयविषयसंरक्षणेभ्यो रौद्रमविरतदेशविर-
तयोः ॥ ३६ ॥

आज्ञाऽपायविपाकसंस्थानविचयाय धर्ममप्रमत्तसंय-
तस्य ॥ ३७ ॥

१ -मोज्ञस्य स० रा० श्लो० ।

२ इस सूत्र को स० रा० श्लो० में 'विपरीतं मनोज्ञानाम्' के वाद रखा है
अर्थात् उनके मत से यह ध्यान का द्वितीय नहीं, तृतीय भेद है ।

३ मनोज्ञस्य स० रा० श्लो० ।

४ -चयाय धर्म्यमप्र-हा० । -चयाय धर्म्यम् ॥ ३६ ॥ स० रा०
श्लो० । दिगम्बर सूत्रपाठ में स्वामी का विधान करने वाला 'अप्र-
मत्तसंयतस्य' अंश नहीं है । इतना ही नहीं, बल्कि इस सूत्र के वाद
का 'उपशान्तलीण-' यह सूत्र भी नहीं है । स्वामी का विधान सर्वार्थ-
सिद्धि में है । उस विधान को लक्ष में रखाकर अकलंक ने 'द्वे०
परंपरा संमत सूत्रपाठ विषयक स्वामी का जो विधान है उसका सफ़टन
भी किया है । उसी का अनुगमन विद्यानन्द ने भी किया है; देखो
हिन्दो विवेचन पृ० ३२० ।

तत्त्वार्थसूत्र-विवेचन

का
विषयानुक्रम

पहला अध्याय

विषय	पृष्ठ
वैतिपाद्य विषय	१
मोक्ष का स्वरूप	२
साधनों का स्वरूप	२
साधनों का साहचर्य	३
साहचर्य नियम	४
सम्यग्दर्शन का लक्षण	५
सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के हेतु	६
निधय और व्यवहार दृष्टि से पृथक्करण	६
सम्यक्त्व के लक्षण	६
हेतुभेद	७
उत्पत्तिक्रम	७
तत्त्विक अर्थों का नाम निर्देश	७
निक्षेपो का नाम निर्देश	९
तत्त्वों के जानने के उपाय	११
नय और प्रमाण का अन्तर	११
तत्त्वों के विस्तृत ज्ञान के लिए कुछ विचारणाद्वारों का निर्देश	१३
सम्यग्ज्ञान के भेद	१६

विषय

प्रमाणचर्चा

प्रमाण विभाग

प्रमाण लक्षण

मतिज्ञान के एकार्थक शब्द

मतिज्ञान का स्वरूप

मतिज्ञान के भेद

अवग्रह आदि उक्त चारों भेदों के लक्षण

अवग्रह आदि के भेद

सामान्य रूप से अवग्रह आदि का विषय

इन्द्रियों की ज्ञानजनन पद्धति संयन्धी भिन्नता के कारण

अवग्रह के अवान्तर भेद

दृष्टान्त

श्रुतज्ञान का स्वरूप और उसके भेद

अवधिज्ञान के प्रकार और उसके स्वामी

मनःपर्याय के भेद और उनका अन्तर

अवधि और मनःपर्याय का अन्तर

पाँचों ज्ञानों के प्राश्न विषय

एक आत्मा में एक साथ पाये जानेवाले ज्ञानों का वर्णन

विपर्ययज्ञान का निर्धारण और विपर्ययता के हेतु

नय के भेद

नयों के निरूपण का भाव क्या है ?

नयवाद की देशना अलग क्यों, और उससे

विरोधता कैसे ?

सामान्य सन्ध्या

विषय	पृष्ठ
विशेष भेदों का स्वरूप	५६
नैगमनय	५७
संग्रहनय	५८
व्यवहारनय	५९
ऋतुसूचनय	६१
शब्दनय	६१
समभिरूढनय	६३
एवंभूतनय	६३
क्षेप चकट्य	६४

दूसरा अध्याय

संच भाव, उनके भेद और उदाहरण	६७
भावों का स्वरूप	६९
औपशमिक भाव के भेद	७१
आयिक भाव के भेद	७१
आयोपशमिकभाव के भेद	७१
औदयिकभाव के भेद	७२
पारिणामिकभाव के भेद	७२
जीव का लक्षण	७३
उपयोग की विविधता	७५
जीवराशि के विभाग	७७
संसारि जीव के भेद-प्रभेद	७८
इन्द्रियों की संख्या, उनके भेद-प्रभेद और नांमनिर्देश	८०

विषय

इन्द्रियों के नाम

इन्द्रियों के ज्ञेय अर्थात् विषय

इन्द्रियों के स्वामी

अन्तराल गति संबन्धी विशेष जानकारी के लिए योग

आदि पाँच बातों का वर्णन

अन्तराल संबन्धी पाँच बातों का वर्णन

योग

गति का नियम

गति का प्रकार

गति का कालमान

अनाहार का कालमान

जन्म और योनि के भेद तथा उनके स्वामी

जन्म भेद

योनि भेद

जन्म के स्वामी

शरीरों के संबन्ध में वर्णन

शरीर के प्रकार और उनकी व्याख्या

स्थूल-सूक्ष्मभाव

आरम्भक-उपादान द्रव्य का परिमाण

अन्तिम दो शरीरों का स्वभाव, वासुदेवादि

और स्वामी

स्वभाव

कालमर्यादा

स्वामी

एक साथ लब्ध शरीरों की संख्या

विषय

पृष्ठ

प्रयोजन

१०७

जन्मसिद्धता और कृत्रिमता

१०९

१-लिंग विभाग

१११

विभाग

११२

विकार की तरलमता

११२

॥यु के प्रकार और उनके स्वामी

११२

अधिकारी

११४

तीसरा अध्याय

नारकों का वर्णन

११७

भूमियों में नरकावासों की संख्या

१२२

लेश्या

१२२

परिणाम

१२३

क्षारीर

१२३

वेदना

१२३

विक्रिया

१२३

नारकों की स्थिति

१२५

गति

१२५

आगति

१२६

द्वीप, समुद्र आदि का संभव

१२६

मिथ्यलोक का वर्णन

१२७

द्वीप और समुद्र

१२८

व्यास

१२९

विषय

रचना

आकृति

अभ्वृद्धीप, उसके क्षेत्रों और प्रधान पर्वतों का वर्णन

घातकीखण्ड और पुष्कारार्धद्वीप

मनुष्यजाति का स्थितिदेश और प्रकार

कर्मभूमियों का निर्देश

मनुष्य और तिर्यग्न की स्थिति

चौथा अध्याय

देवों के प्रकार

तीसरे निकाय की लेख्या

स्वार निकायों के भेद

भुतुर्निकायके अवान्तर भेद

इन्द्रों की संख्या का नियम

पहले दो निकायों में लेख्या

देवों के कामसुख का वर्णन

भुतुर्निकाय देवों के पूर्वोक्त भेदों का वर्णन

दशविध भवनपति

व्यन्तों के भेद प्रभेद

पञ्चविध ज्योतिष्क

चरज्योतिष्क

धामनिभाग

स्मिरज्योतिष्क

वैमानिक देव

विषय

पृष्ठ

दृष्ट वस्तुओं में देवों की उत्तरोत्तर अधिकता और हीनता	१५०
स्थिति	१५१
प्रभाव	१५१
मुख और द्युति	१५१
लेश्या की विशुद्धि	१५१
इन्द्रियविषय	१५१
अवधिज्ञान का विषय	१५२
गति	१५२
शरीर	१५२
परिग्रह	१५३
अभिमान	१५३
उत्प्लाव	१५३
आहार	१५३
वेदना	१५४
उपपात	१५४
अनुभव	१५४
वैमानिकों में लेश्या का नियम	१५४
कल्पों की परिगणना	१५५
लोकान्तिक देवों का वर्णन	१५५
अनुत्तर विमान के देवों का विशेषत्व	१५७
तिर्यञ्चों का स्वरूप	१५७
अधिकार सूत्र	१५८
भवनपतिनिकाय की उत्कृष्ट स्थिति का वर्णन	१५८
वैमानिकों की उत्कृष्ट स्थिति	१५९

विषय

सम्यग्दृष्टियों की कर्मानिर्जरा का तरतमभाव
निर्ग्रन्थ के भेद

आठ बातों द्वारा निर्ग्रन्थों की विशेष विचारणा

संयम

धृत

प्रतिमेषना (विराचना)

तार्थ्य (दासन)

लिङ्ग

लेश्या

उपपात (उत्पत्ति स्थान)

स्थान (संयम के स्थान-प्रकार)

दसवाँ अध्याय

कैवल्य की उत्पत्ति के हेतु

कर्म के आत्यन्तिक क्षय के कारण और मोक्ष का स्वरूप
अन्य कारणों का कथन

मुक्तजीव का मोक्ष के बाद ही तुरन्त होने वाला कार्य
सिध्यमान गति के हेतु

आठ बातों द्वारा सिद्धों की विशेष विचारणा

— क्षेत्र-काय-गति-लिङ्ग-तार्थ्य-चरित्र-प्रत्येक बुद्धिबोधित-

अन-अवगाहना-अन्तर-संख्या-अस्पृश्यता-

॥ अहं ॥

आचार्य उमास्वाति प्रणीत—

॥ तत्त्वार्थ सूत्र ॥

विवेचन सहित

पहला अध्याय

प्राणी अनन्त हैं और सभी सुख चाहते हैं। यद्यपि सुख की कल्पना सब की एक-सी नहीं है, तथापि विकास की न्यूनाधिकता या कमी-बेशी के अनुसार संक्षेप में प्राणियों के और उनके सुख के दो प्रतिपाद्य विषय वर्ग किये जा सकते हैं। पहले वर्ग में अल्प विकासवाले ऐसे प्राणी संमिलित हैं जिनके सुख की कल्पना बाह्य साधनों तक ही है। दूसरे वर्ग में अधिक विकासवाले ऐसे प्राणी आते हैं, जो बाह्य अर्थात् भौतिक साधनों की शम्भुति में सुख न मानकर सिर्फ आध्यात्मिक गुणों की प्राप्ति में ही सुख मानते हैं। दोनों वर्ग के माने हुए सुख में अन्तर यही है कि पहला सुख परार्थीन है और दूसरा स्वाधीन। परार्थीन सुख को काम और मोक्ष कहते हैं। काम और मोक्ष—दो ही पुरुषार्थ हैं, क्योंकि उनके अतिरिक्त और कोई वस्तु प्राणिजगत् के लिए मुख्य साध्य नहीं है। पुरुषार्थों में अर्थ और धर्म की जो गिनती है वह मुख्य साम्प्रत्य से नहीं किन्तु काम और मोक्ष के साधन रूप से। अर्थ ही काम का और धर्म ही मोक्ष का प्रधान साधन है। प्रस्तुत शास्त्र का मुख्य

प्रतिपाद्य विषय मोक्ष है। इसलिए उसीके साधनभूत धर्म को तीन में विभक्त करके शास्त्रकार पहले सूत्र में उनका निर्देश करते हैं—

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः । १ ।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र—ये तीनों भिन्न-भिन्न के साधन हैं।

इस सूत्र में मोक्ष के साधनों का नाम निर्देश मात्र है। उनका स्वरूप और उनके भेद आगे विस्तार में कहे जानेवाले हैं, यहाँ संक्षेप में स्वरूपमात्र लिख दिया जाता है।

बन्ध और वन्ध के कारणों का अभाव होकर परिपूर्ण आत्मिक मोक्ष का नाम मोक्ष है। अर्थात् ज्ञान और धैर्यगुणों का नाम मोक्ष है। पराक्रांता ही मोक्ष है।

जिसे गुण अर्थात् शक्ति के विकास से तत्त्व अर्थात् सत्य ही प्रमाण हो, अथवा जिससे हेय-छोड़ने योग्य, उपादेय-ग्रहण योग्य तत्त्व के विवेक की अभिवृत्ति हो—यह सम्यग्दर्शन है। नव साधनों का स्वरूप प्रमाण से होनेवाला जीव आदि तत्त्वों का यथार्थ सम्यग्ज्ञान है। सम्यग्ज्ञानपूर्वक कार्यात्मक भाव अर्थात् रागाद्वेष और मो

१. जो ज्ञान शब्द में उतारा जाता है अर्थात् जिसमें उद्देश्य विधेय रूप से वस्तु सामित होती है वह ज्ञान 'नय' है, और जिसमें उद्देश्य विधेय के विभाग के बिना ही अर्थात् अविवक्षित वस्तु का सम्पूर्ण या अंश यथार्थ भाव हो वह ज्ञान 'प्रमाण' है। विशेष सुलभ के लिए देखो भाष्य १ सूत्र ९; तथा न्यायानुसार श्लोक २९-३० का गुणवती अनुवाद।

२. मानसिक, शारीरिक और कर्मात्मक क्रिया को योग कहते हैं।

ति से जो स्वरूप-रमण होता है वही सम्यक्चारित्र है ।

उक्त तीनों साधन जब परिपूर्ण रूप में प्राप्त होते हैं तभी सम्पूर्ण मोक्ष है अन्यथा नहीं । जबतक एक भी साधन अपूर्ण रहेगा तब तक

परिपूर्ण मोक्ष नहीं हो सकता । उदाहरणार्थ—सम्यग्दर्शन धर्मों का और सम्यग्ज्ञान के परिपूर्ण रूप में प्राप्त हो जाने पर भी साहचर्य

सम्यक्चारित्र की अपूर्णता के कारण ही तेरहवें गुणस्थान में मोक्ष अर्थात् अशरीर-सिद्धि या विदेह-मुक्ति नहीं होती और चौदहवें स्थान में शैलेशी^३-अवस्था रूप परिपूर्ण चारित्र प्राप्त होते ही तीनों नों की परिपूर्णता के बल से पूर्ण मोक्ष हो जाता है ।

उक्त तीनों साधनों में से पहले दो अर्थात् सम्यग्दर्शन साहचर्यनियम और सम्यग्ज्ञान अवश्य सहचारी होते हैं ।

१. हिंसादि दोषों का त्याग और अहिंसादि महाव्रतों का अनुष्ठान मक्चारित्र कहलाता है । यह इसलिए कि उसके द्वारा रागद्वेष की निवृत्ति जाती है, एवं रागद्वेष की निवृत्ति से दोषों का त्याग और महाव्रतों का जन स्वतः सिद्ध होता है ।

२. यद्यपि तेरहवें गुणस्थान में वीतरागभाव रूप चारित्र तो पूर्ण हो है मपि यहाँ जो अपूर्णता कही गई है वह वीतरागता और अयोगता—इन नों को पूर्ण चारित्र मानकर ही । ऐसा पूर्ण चारित्र चौदहवें गुणस्थान में त होता है और तुरन्त ही अशरीर-सिद्धि होती है ।

३. आत्मा को एक ऐसी अवस्था, जिसमें ध्यान की पराकाष्ठा के कारण स्रष्टा निष्प्रकम्पता व निश्चलता आती है वही शैलेशी अवस्था है । विशेष लक्ष के लिए देखो—हिन्दी 'दूसरा कर्मग्रन्थ' पृष्ठ ३० ।

४. एक ऐसा भी पक्ष है जो दर्शन और ज्ञान के अवश्यमात्री साहचर्ये न मानकर वैकल्पिक साहचर्य को मानता है । उसके मतानुसार कभी

जैसे सूर्य का ताप और प्रकाश एक दूसरे को छोड़कर नहीं चले ही सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान एक दूसरे के बिना नहीं चले। सम्यक्चारित्र के साथ उनका साहचर्य अवश्यमावी नहीं है। सम्यक्चारित्र के बिना भी कुछ काल तक सम्यग्दर्शन जाते हैं। फिर भी उत्क्रान्ति (विकास) क्रमानुसार सम्यक्चारित्र नियम है कि जब वह प्राप्त होता है तब उसके पूर्ववर्ती सम्यग्दर्शन दो साधन अवश्य होते हैं।

प्रश्न—यदि आत्मिक गुणों का विकास ही मोक्ष है और आदि उसके साधन भी आत्मा के लाख लाख गुण का विस्तार तो फिर मोक्ष और उसके साधन में क्या अन्तर हुआ ?

उत्तर—कुछ नहीं।

प्रश्न—यदि अन्तर नहीं है तो मोक्ष साध्य और सम्यग्दर्शनरूप उसका साधन, यह साध्य-साधनभाव कैसे ? क्योंकि साध्य सम्बन्ध भिन्न वस्तुओं में देखा जाता है।

दर्शनकाल में ज्ञान नहीं भी होता। इसका अर्थ यह है कि सम्यग्दर्शन होने पर भी देव-नारक-तिर्थन्त्र की तथा कुछ मनुष्यों की विविध अर्थात् आचारादिविषयक ज्ञान नहीं होता। इस मत के दर्शन के समय ज्ञान न पाये जाने का मतलब विविध भुतज्ञान न होना है। परन्तु दर्शन और ज्ञान की अवश्य सहकारी माननेवाले आचार्य यह है कि दर्शन प्राप्ति के पढ़ते जो मति आदि अज्ञान जीव है वही सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति या मिथ्यादर्शन की निवृत्ति में सम्यग्चारित्र हो जाता है तब मति आदि ज्ञान बढ़ता है। इस मत के जो अंतर विवक्षित विशेष बोध सम्यक्त्व-प्राप्ति काल में विद्यमान सम्यग्ज्ञान समग्रता, विविधभुत ज्ञान नहीं है।

उत्तर—साधक-अवस्था की अपेक्षा से मोक्ष और रत्नत्रय का साध्य-
नभाव कहा गया है, सिद्ध-अवस्था की अपेक्षा से नहीं। क्योंकि
क का साध्य परिपूर्ण दर्शनादि रत्नत्रय रूप मोक्ष होता है और उसकी
। रत्नत्रय के क्रमिक विकास से ही होती है। यह शास्त्र साधक के लिए
सिद्ध के लिए नहीं। अतः इसमें साधक के लिए उपयोगी साध्य-साधन
वेद का ही कथन है।

प्रश्न—संसार में तो धन-कलत्र-पुत्रादि साधनों से सुख-प्राप्ति प्रत्यक्ष
। जाती है, फिर उसे छोड़कर मोक्ष के परोक्ष सुख का उपदेश क्यों ?

उत्तर—मोक्ष का उपदेश इसलिए है कि उसमें सच्चा सुख मिलता
संसार में सुख मिलता है सही, पर वह सच्चा सुख नहीं, सुखाभास है।

प्रश्न—मोक्ष में सत्य सुख है और संसार में सुखाभास है सो कैसे ?

उत्तर—सांसारिक सुख इच्छा की पूर्ति से होता है। इच्छा का यह
। है कि एक इच्छा पूर्ण होते न होते दूसरी ऐक्यों इच्छाएँ उत्पन्न
जाती हैं। उन सब इच्छाओं की तृप्ति होना संभव नहीं, अगर हो भी
तब तक ऐसी हजारों इच्छाएँ पैदा हो जाती हैं जिनका पूर्ण होना
नहीं। अतएव संसार में इच्छापूर्तिजन्य सुख के पलड़े से अपूर्ण
प्रजन्य दुःख का पलड़ा भारी ही रहता है। इसीसे उसमें सुखाभास
। गया है। मोक्ष की विस्ति ऐसी है कि उसमें इच्छाओं का ही अभाव
जाता है और स्वभाविक संतोष प्रकट होता है। इससे उसमें संतोषजन्य
। ही सुख है, यही सत्य सुख है। १।

सम्यग्दर्शन का लक्षण—

तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम् । २ ।

व्यपार्यरूप से पदार्थों का निश्चय करने की वृत्ति सम्यग्दर्शन है।

सम्प्रदर्शन की उत्पत्ति के हेतु—

तानिसर्गादधिगमाद्वा । ३ ।

यह (सम्प्रदर्शन) निर्धर्म अर्थात् परिणाम भाग से उत्पन्न अर्थात् उपदेशादि बाह्य निमित्त से उत्पन्न होता है ।

जगत के पदार्थों की वयार्थरूप से जानने की रचि साक्षात् आध्यात्मिक दोनों प्रकार की महत्वाकांक्षा से होती है । चतु, प्रकृति किसी सांसारिक वासना के कारण जो तरव-विज्ञासा होती है वह कम नहीं है, क्योंकि उसका नतीजा मोक्ष न होकर संसार होता है । जो तरवनिश्चय की रचि निर्धर्म आत्मिक रूति के लिए, आध्यात्मिक निमित्त होती है—यही सम्प्रदर्शन है ।

आध्यात्मिक विकास से उत्पन्न एक प्रकार का आत्मिक परिणाम केवल ही तार्किक रूप में जानने की, हेतु को लागने की और

को ग्रहण करने की रचि रूप है, यही निर्धर्म ।
 निर्धर्म-और-व्यवहार
 दृष्टि-से-वृत्तकरण
 है । और उस रचि के बल से होनेवाली प्रतीति
 निश्चय का नाम व्यवहार सम्प्रदर्शन है ।

सम्प्रदर्शन की पहचान करनेवाले प्रथम, संकेत, निर्वेद, अनुभव और आस्तिक्य—ये पाँच लिङ्ग माने जाते हैं । १ तत्त्वों के अन्तर्गत सम्प्रदर्शन के लिङ्ग से होनेवाले कदापि आदि दोनों का उपशम ही प्रथम २ सांसारिक बन्धनों का मय ही संवेग है । ३ तत्त्वों में आसक्ति का कम हो जाना निर्वेद है । ४ दुःखी प्राणियों के दुःख दूर करने की इच्छा अनुकम्पा है । ५ आत्मा आदि परीक्षित विन्दु प्रमाण सिद्ध पदार्थों का स्वीकार ही आस्तिक्य है ।

१५. ३. सम्प्रदर्शन के योग्य आध्यात्मिक अंगवन्ति होते ही सम्प्रदर्शन आनिर्माण होता है । पर किसी आत्मा की उसके आनिर्माण में

हेतुभेद निमित्त की अपेक्षा रहती है और किसी को नहीं। यह बात प्रसिद्ध है कि एक व्यक्ति शिक्षक आदि की मदद से शिल्प आदि किसी कला को सीख लेता है और दूसरा किसी अन्य की मदद के बिना अपने आप सीख लेता है। आन्तरिक कारण की समानता होने पर भी बाह्य निमित्त की अपेक्षा और अनपेक्षा को लेकर प्रस्तुत सूत्र में सम्यग्दर्शन के निसर्ग-सम्यग्दर्शन और अधिगम-सम्यग्दर्शन ऐसे दो भेद किए गये हैं। बाह्य निमित्त भी अनेक प्रकार के होते हैं। कोई प्रतिमा आदि धार्मिक वस्तु के अवलोकन मात्र से सम्यग्दर्शन लाभ करता है, कोई गुरु का उपदेश सुनकर, कोई शास्त्र पढ़-सुन कर और कोई सत्संग पाकर।

अनादिकालीन संसार-प्रवाह में तरह तरह के दुःखों का अनुभव करते करते योग्य आत्मा में कभी ऐसी परिणामशुद्धि हो जाती है जो उसके लिए अपूर्व होती है। उस परिणामशुद्धि को उत्पत्ति क्रम अपूर्वकरण कहते हैं। अपूर्वकरण से रागद्वेष की वह तीव्रता मिट जाती है जो तात्त्विक पक्षपात (सत्य में आग्रह) की बाधक है। ऐसी राग-द्वेष की तीव्रता मिटते ही आत्मा सत्य के लिए जागरूक बन जाता है। यह आध्यात्मिक जागरण ही सम्यक्त्व है। २, ३।

तात्त्विक अर्थों का नाम निर्देश—

जीवाजीवास्रवैबन्धसंवरनिर्जरामोक्षास्तत्त्वम् । ४ ।

जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष—ये तत्त्व हैं ।

१. उत्पत्ति क्रम की स्पष्टता के लिए देखो—हिन्दी 'दूसरा कर्मग्रन्थ' पृ० ७ तथा 'चौथा कर्मग्रन्थ' की प्रस्तावना पृ० १३।

२. बौद्ध दर्शन में जो दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग चार आर्य सत्य हैं, सांख्य तथा योग दर्शन में हेय, हेयहेतु, हान और हानोपाय चतुर्व्यूह है, जिसे न्यायदर्शन में अर्थ-पद कहा है, उनके स्थान में आस्रव से लेकर मोक्ष तक के पाँच तत्त्व जैनदर्शन में प्रसिद्ध हैं।

बहुत से प्रश्नों में पुण्य और पाप को मिलाकर नय तत्त्व कहा गया है। परन्तु यहाँ पुण्य और पाप दोनों का समावेश आसन्न या बन्धतत्त्व है किन्तु सिर्फ सात ही तत्त्व कहे गये हैं। अन्तर्भाव को इस प्रकार स्पष्ट किया—पुण्य-पाप दोनों द्रव्य-भाव रूप में दो दो प्रसार के हैं। कर्मपुद्गल द्रव्यपुण्य और अशुभ कर्मपुद्गल द्रव्यपाप है। इसलिए द्रव्य पुण्य तथा पाप बन्धतत्त्व में अन्तर्भूत हैं, क्योंकि आत्मसंघट्ट कर्मपुद्गल आत्मा और कर्मपुद्गल का सम्बन्ध-विशेष ही द्रव्य बन्धतत्त्व कहलाता है। द्रव्य-पुण्य का कारण शुभ अभ्यवसाय जो मायपुण्य है और द्रव्यपाप का अशुभ अभ्यवसाय जो भावपाप कहलाता है, दोनों भी बन्धतत्त्व में बन्ध हैं, क्योंकि बन्ध का कारणभूत कार्यायिक अभ्यवसाय—परिणाम ही कारण कहलाता है।

प्र०—आसन्न से लेकर मोक्ष तक के पौंच तत्त्व न तो जीव अर्थात् जीव स्वतंत्र ही है और न अनादि अनन्त। किन्तु ये वषासंभवे जीव या अजीव की अवस्थाविशेष रूप हैं। इसलिए उन्हें जीव अर्थात् साय तत्त्वरूप से क्यों गिना ?

उ०—वस्तुस्थिति वैसी ही है अर्थात् यहाँ तत्त्व शब्द का अनादि-अनन्त और स्वतंत्र भाव से नहीं है, किन्तु मोक्ष प्राप्ति में उत्पन्न होनेवाले शेष भाव से है। प्रस्तुत शास्त्र का मुख्य प्रतिपाद होने से मोक्ष के जिज्ञासुओं के लिए, जिन वस्तुओं का ज्ञान अत्यन्त आवश्यक है वे ही वस्तुएँ यहाँ तत्त्व रूप से कही गई हैं। मोक्ष तो पुण्य ही दृश्य, इसलिए उसको तथा उसके कारण को बिना जाने मोक्ष में मुमुक्षु की प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती। इसी तरह यदि मुमुक्षु मोक्ष के विरोधी तत्त्व का और उस विरोधी तत्त्व के कारण का स्वरूप न जाने तो भी वह अपने पथ में अस्तित्व प्रवृत्ति नहीं कर सकता। तब ही ५१

हो सबसे पहले जान लेना पड़ता है कि अगर मैं मोक्ष का अधिकारी हूँ तो मोक्ष में पाया जानेवाला सामान्य स्वरूप किस किसमें है और किसमें नहीं ? सी ज्ञान की पूर्ति के लिए सात तत्त्वों का कथन है । जीवतत्त्व के कथन । मोक्ष का अधिकारी कहा गया । अजीवतत्त्व से यह सूचित किया गया कि जगत में एक ऐसा भी तत्त्व है जो जड़ होने के कारण मोक्षमार्ग । उपदेश का अधिकारी नहीं है । बन्धतत्त्व से मोक्ष का विरोधी भाव और आस्रवतत्त्व से उस विरोधी भाव का कारण बतलाया गया । संवतत्त्व । मोक्ष का कारण और निर्जरातत्त्व से मोक्ष का क्रम बतलाया गया है । ४ ।

निक्षेपों का नामनिर्देश-

नामस्थापनाद्रव्यभावतस्तन्यासः । ५ ।

नाम, स्थापना, द्रव्य और भावरूप से उनका अर्थात् सम्प्रदर्शन आदि और जीव आदि का न्यास अर्थात् निक्षेप या विभाग होता है ।

सभी व्यवहार या ज्ञान की लेन-देन का मुख्य साधन भाषा है । भाषा शब्दों से बनती है । एक ही शब्द प्रयोजन या प्रसंग के अनुसार अनेक अर्थों में प्रयुक्त होता है । हर एक शब्द के कम से कम चार अर्थ पाये जाते हैं । वे ही चार अर्थ उस शब्द के अर्थसामान्य के चार विभाग हैं । ऐसे विभाग ही निक्षेप या न्यास कहलाते हैं । इनको जान लेने से कथा का तात्पर्य समझने में सरलता होती है । इसीलिए प्रस्तुत सूत्र में ये चार अर्थनिक्षेप बतलाये गये हैं, जिससे यह पृथक्करण स्पष्टरूप से हो सके कि मोक्ष-मार्ग रूप से सम्प्रदर्शन आदि अर्थ और तत्त्वरूप से जीवजीवादि अर्थ अमुक प्रकार का लेना चाहिए, दूसरे प्रकार का नहीं । ये चार निक्षेप ये हैं : १-जो अर्थ स्युत्पत्ति सिद्ध नहीं है सिर्फ माता, पिता या अन्य लोगों के संकेत बल से जाना जाता है वह अर्थ नामनिक्षेप है; जैसे-एक ऐसा व्यक्ति जिसमें सेवक योग्य कोई गुण नहीं है, पर किसी ने जिसका नाम

मेवक रस दिया है। २-जो वस्तु असली वस्तु की प्रतिरूपि, दृष्टि चित्र हो अथवा जिसमें असली वस्तु का आरोप किया गया हो तो स्थापना-निशेध है; जैसे—किसी सेवक का चित्र, पोंडो का चित्र—जो अर्थ भावनिशेध का पूर्वरूप या उत्तररूप हो अर्थात् उसकी पूर्ण उत्तर अवस्था रूप हो—वह द्रव्यनिशेध है; जैसे—एक ऐसा स्त्री वर्तमान में सेवाकार्य नहीं करता, पर या तो वह सेवा कर चुका है आगे करने वाला है। जिस अर्थ में शब्द का व्युत्पत्ति का निमित्त बराबर घटित हो वह भावनिशेध है; जैसे—एक ऐसा स्त्री सेवक योग्य कार्य करता है।

सम्यग्दर्शन आदि मोक्षमार्ग के और जीव-अर्ज्ञादि तार्किक के चार चार निशेध पाये जा सकते हैं। परन्तु प्रस्तुत प्रकरण में केवल दो ही प्राप्य हैं। ५।

१. संक्षेप से नाम दो तरह के होते हैं—योगिक और दृष्ट। रसोद मुनार इत्यादि योगिक शब्द हैं। गाय, घोड़ा इत्यादि दृष्ट शब्द हैं। रसोद यह रसोदया और मुनार का काम करे यह मुनार। यहाँ पर रसोद और मुनार का काम करने की किया ही रसोदया और मुनार—इन शब्दों की व्युत्पत्ति का निमित्त है। अर्थात् ये शब्द ऐसी क्रिया के आभग से ही होते हैं। इगोलिद यह क्रिया ऐसे शब्दों की व्युत्पत्ति का निमित्त करी जाती है। यही बात संस्कृत शब्दों में लागू करनी हो तो पाचक, कुम्भार आदि में क्रमशः पाक क्रिया और घट निर्माण क्रिया की व्युत्पत्ति निमित्त सम्यग्चारिण। मारांश यह कि योगिक शब्दों में व्युत्पत्ति का निमित्त ही प्रवृत्ति का निमित्त बनता है लेकिन दृष्ट शब्दों के विषय में ऐसा नहीं है। शब्द व्युत्पत्ति के आधार पर स्वरूप नहीं होने लेकिन दृष्टि के अनुसार अर्थ होता है। गाय (गो) घोड़ा (अश्व) आदि शब्दों की व्युत्पत्ति होती नहीं लेकिन यदि कोई किसी प्रकार का भी ऐसी अन्य में ठाकरा स्वरूप तो दृष्टि के अनुसार ही देखा जाता है, अन्य

तत्त्वों के जानने के उपाय—

प्रमाणनयैरधिगमः । ६ ।

प्रमाण और नयों से पदार्थों का ज्ञान होता है ।

नय और प्रमाण दोनों ज्ञान ही हैं, परन्तु उनमें अन्तर यह है कि नय वस्तु के एक अंश का बोध कराता है और प्रमाण अनेक अंशों का । अर्थात् वस्तु में अनेक धर्म होते हैं, उनमें से जय नय और प्रमाण किसी एक धर्म के द्वारा वस्तु का निश्चय किया जाय, का अन्तर जैसे—नित्यत्व धर्म द्वारा ‘आत्मा या प्रदीप आदि वस्तु नित्य है’ ऐसा निश्चय करना नय है । और जब अनेक धर्म द्वारा वस्तु का अनेक रूप से निश्चय किया जाय जैसे—नित्यत्व, अनित्यत्व आदि धर्म द्वारा ‘आत्मा या प्रदीप आदि वस्तु नित्यानित्य आदि अनेक रूप है’ ऐसा निश्चय करना प्रमाण है । अथवा दूसरे शब्दों में यों समझना चाहिए कि नय प्रमाण का एक अंश मात्र है और प्रमाण अनेक नयों का समूह है, क्योंकि नय वस्तु को एक दृष्टि से ग्रहण करता है और प्रमाण अनेक दृष्टियों से ग्रहण करता है । ६ ।

के अनुसार नहीं । अमुक २ प्रकार की आकृति-जाति ही गाय, घोड़ा आदि रूढ़ शब्दों के व्यवहार का निमित्त है । अतः उस २ आकृति-जाति को जैसे शब्दों का व्युत्पत्ति निमित्त नहीं लेकिन प्रवृत्ति निमित्त ही कहा जाता है ।

जहाँ यौगिक शब्द (विशेषण रूप) हो वहाँ व्युत्पत्ति निमित्त चाले अर्थ को भाव निक्षेप और जहाँ रूढ़ शब्द (जाति नाम) हो वहाँ प्रवृत्ति निमित्त चाले अर्थ को भाव निक्षेप समझना चाहिए ।

तत्त्वों के विसृत ज्ञान के लिए कुछ विचारणां द्वारों का निर्देश—

निर्देशस्वामित्वसाधनाऽधिकरणस्थितिविधानतः । ७ ।

सत्संख्याक्षेत्रस्पर्शनकालाऽन्तरभावाऽल्पबहुत्वैश्च । ८ ।

निर्देश, स्वामित्व, साधन, अधिकरण, स्थिति और विधान से;

तथा सत्, संख्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, भाव और अल्पबहुत्व से सम्बन्धदर्शन आदि विषयों का ज्ञान होता है ।

छोटा या बड़ा कोई भी जितना जग पड़ले पड़ल किसी विषय आदि नई वस्तु को देखता या उसका नाम सुनता है तब उसकी जिज्ञासा बृद्धि जाग उठती है, और इससे वह उस अदृश्यपूर्व या अनुभूतपूर्व वस्तु-संबन्ध में अनेक प्रश्न करने लगता है । वह उस वस्तु के स्वभाव, स्वरूप, उसके मासिक, उसके बनाने के उपाय, उसके रखने का स्थान, उद्दिष्टिकाजपन की अवधि, उसके प्रकार आदि के संबंध में नागरिक करता है और उन प्रश्नों का उत्तर पाकर अपनी ज्ञानवृद्धि करता । इसी तरह अन्तर्दृष्टि व्यक्ति भी मोक्षमार्ग को सुनकर या देख कर आध्यात्मिक तथ्य सुनकर उसके संबंध में विविध प्रश्नों के द्वारा ज्ञान बढ़ाता है । यही आद्य प्रस्तुत दो सूत्रों में प्रकट किया गया उदाहरणार्थ—निर्देश आदि दशोक्त चौदह प्रश्नों को लेकर सामान्य संबंधों में विचार किया जाता है—

१. किसी भी वस्तु में प्रवेश करने का मतलब है उसकी जगती करना और विचार करना । ऐसा करने का मुख्य साधन उसके विविध विनिर्धन करना ही है । प्रश्नों का जितना सुलभता मिले उतना ही उस में प्रवेश सम्भवा चाहिए । अतः प्रश्न ही वस्तु में प्रवेश करने के अविचारणा द्वारा उसकी वह तक पहुँचने के द्वार हैं । अतः विचारणा (मीमांसा) द्वार का महत्त्व प्रश्न सम्भवा चाहिए । शब्दों में उनको अनुसंधान प्रमाण है । अनुसंधान अर्थात् पद्धत्या या विवरण, उसके द्वार अर्थात् प्रश्न

१. निर्देश-स्वरूप-तत्त्व-यत्नि यह सम्यग्दर्शन का स्वरूप है ।

२. स्वामित्व-अधिकारित्व-सम्यग्दर्शन का अधिकारी जीव ही है, अजीव नहीं क्योंकि यह जीव का ही गुण या पर्याय है । ३. साधन-कारण-दर्शनमोहनीय कर्म का उपशम, क्षयोपशम और क्षय ये तीन सम्यग्दर्शन के अन्तरङ्ग कारण हैं । उसके बहिरङ्ग कारण शास्त्रज्ञान, जातिस्मरण, प्रतिमा-दर्शन, तत्संग आदि अनेक हैं । ४. अधिकरण-आधार-सम्यग्दर्शन का आधार जीव ही है, क्योंकि वह उसका परिणाम होने के कारण उसी में रहता है । ५. सम्यग्दर्शन गुण है, इसलिए यद्यपि उसका स्वामी और अधिकरण जुदा जुदा नहीं है तथापि जीव आदि द्रव्य के स्वामी और अधिकरण का विचार करना हो, वहाँ उन दोनों में जुदाई भी पाई जाती है । जैसे व्यवहारदृष्टि से देखने पर एक जीव का स्वामी कोई दूसरा जीव होगा पर अधिकरण उसका कोई स्थान या शरीर ही कहा जायगा । ६. स्थिति-कालमर्यादा-सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति सादि-अनन्त है । तीनों प्रकार के सम्यक्त्व अमुक समय में उत्पन्न होते हैं इसलिए वे सादि अर्थात् पूर्वावधिवाले हैं । परन्तु उत्पन्न होकर भी औपशमिक और क्षायोपशमिक सम्यक्त्व कायम नहीं रहते इसलिए वे दो तो सान्त अर्थात् उत्तर अवधिवाले भी हैं । पर क्षायिक सम्यक्त्व उत्पन्न होने के बाद नष्ट नहीं होता इसलिए वह अनन्त है । इसी अपेक्षा से सामान्यतया सम्यग्दर्शन को सादि सान्त और सादि अनन्त समझना चाहिए । ७. विधान-प्रकार-सम्यक्त्व के औपशमिक, क्षायोपशमिक और क्षायिक ऐसे तीन प्रकार हैं ।

८. सत्-सत्ता-यद्यपि सम्यक्त्व गुण सत्तारूप से सभी जीवों में मौजूद है, पर उसका आविर्भाव सिर्फ मध्य जीवों में हो सकता है, अभव्यों में नहीं । ९. संख्या-गिनती-सम्यक्त्व की गिनती उसे पानेवालों की

मंख्या पर निर्भर है । आज तक अनन्त जीवों ने सम्प्रत्यक्ष-साक्षात्कार
 है और आगे अनन्त जीव उसको प्राप्त करेंगे, इस दृष्टि में मंख्या
 मंख्या में अनन्त है । ९. क्षेत्र-लोकोपाश-सम्प्रदर्शन का क्षेत्र-लोक
 लोकाकाश नहीं है किन्तु उसका असंख्यातव्य भाग है । यदि सम्प्रदर्शन
 एक जीव को लेकर या अनन्त जीवों को लेकर विचार किया जाय
 भी सामान्यरूप से सम्प्रदर्शन का क्षेत्र-लोक का असंख्यातव्य भाग
 समझना चाहिए क्योंकि सभी सम्प्रदर्शन वाले जीवों का निवास क्षेत्र-
 लोक का असंख्यातव्य भाग ही है । हाँ, इतना अन्तर अस्ति होता है
 एक सम्प्रत्यक्ष जीव के क्षेत्र की अपेक्षा अनन्त जीवों का क्षेत्र, इसमें
 में बड़ा होगा, क्योंकि लोक का असंख्यातव्य भाग भी लगभग वही
 असंख्यात प्रकार का होता है । १०. स्पर्शन-निगासस्थान रूप स्पर्शन
 के चारों ओर के प्रदेशों को घृणा स्पर्शन है । क्षेत्र में तिरक आकाश
 आकाश ही लिया जाता है । और स्पर्शन में आधार क्षेत्र के बाह्य हल
 के आकाश प्रदेश जो आधेय के द्वारा घुस गए हों वे भी तिरक आकाश
 यही क्षेत्र और स्पर्शन का भेद है । सम्प्रदर्शन का स्पर्शन भी क्षेत्र का
 असंख्यातव्य भाग ही समझना चाहिए । पर यह भाग उचित क्षेत्र की
 अपेक्षा कुछ बड़ा होगा, क्योंकि इसमें क्षेत्रभूत आकाश के चारों ओर
 प्रदेश भी सम्मिलित हैं । ११. बाल-ममय-एक जीव की अपेक्षा
 सम्प्रदर्शन का बाल विचारण बाय तो वह सादि सान्त का साक्षात्कार
 होगा पर सब जीवों की अपेक्षा तो वह अनादि-अनन्त समझना चाहिए
 क्योंकि भूतकाश का ऐसा कोई भी भाग नहीं है जब कि मन्त्र
 भिन्नकुल न रहा हो । भविष्यत् काल के विषय में भी मन्त्र बतलाने
 अनादि काल में सम्प्रदर्शन के अभिर्भाव का कर्म जारी है जो अनन्त
 तक चलाता ही रहेगा । १२. अन्तर-विरहात-एक जीव को लेकर साक्षात्कार

दर्शन के विरहकाल का विचार किया जाय तो वह जघन्य अन्तर्मुहूर्त और अष्टक अपार्धपुद्गलपरावर्त परिमाण समझना चाहिए; क्योंकि एक बार सम्यक्त्व का वसन-नाश हो जाने पर फिर से वह जल्दी से जल्दी अन्तर्मुहूर्त पाया जा सकता है। और ऐसा न हुआ तो अन्तर्गो अपार्धपुद्गलपरावर्त के बाद अवश्य ही पाया जाता है। परन्तु नाना जीवों की अपेक्षा तो सम्यग्दर्शन का विरह काल बिल्कुल नहीं होता, क्योंकि नाना जीवों में तो किसी न किसी को सम्यग्दर्शन होता ही रहता है। १३. भाव-अवस्था वैशेष-सम्यक्त्व औपशमिक, क्षायोपशमिक और क्षायिक इन तीन अवस्थाओं में पाया जाता है। ये भाव सम्यक्त्व के आवरणभूत दर्शनमोहनीय कर्म के उपशम, क्षयोपशम और क्षय से जनित हैं। इन भावों से सम्यक्त्व की पुष्टि का तारतम्य जाना जा सकता है। औपशमिक की अपेक्षा क्षायोपशमिक और क्षायोपशमिक की अपेक्षा क्षायिक भाववाला सम्यक्त्व उत्तरोत्तर

१. आवली से अधिक और मुहूर्त से न्यून काल को अन्तर्मुहूर्त कहते हैं। आवली से एक समय अधिक काल जघन्य अन्तर्मुहूर्त, मुहूर्त में एक समय कम उदृष्ट अन्तर्मुहूर्त और बीच का सब मध्यम काल अन्तर्मुहूर्त समझना। यह दिगम्बर परंपरा है। देखो तिलोपपण्णति ४.२८८। जीव कांड गा० ५७३-५१५। श्वे० परंपरा के अनुसार नव समय का जघन्य अन्तर्मुहूर्त है। ब्राह्मी सब समान है।

२. जीव पुद्गलों को ग्रहण करके शरीर, भाषा, मन और श्वासोच्छ्वास रूप में परिणत करता है। जब कोई एक जीव जगत में विद्यमान समग्र पुद्गल परमाणुओं को आहारक शरीर के सिवा शेष सब शरीरों के रूप में तया भाषा, मन और श्वासोच्छ्वास रूप में परिणत करके उन्हें छोड़ दे-इसमें जितना काल लगता है, उसे पुद्गलपरावर्त कहते हैं। इसमें कुछ ही काल कम हो तो उसे अपार्धपुद्गल परावर्त कहते हैं।

३. यहाँ जो क्षयोपशमिक को औपशमिक की अपेक्षा शुद्ध कहा है, वह परिणाम की अपेक्षा से नहीं, किन्तु स्थिति की अपेक्षा से समझा जाय।

विशुद्ध, विशुद्धतर होता है। उक्त तीन भावों के सिवा ही और है—औद्यमिक तथा पारिणामिक। इन भावों में सम्पत्त्य नहीं है अर्थात् दर्शनमोक्षनीय की उदयावस्था में सम्पत्त्य का आधिकार्य नहीं सकता। इसी तरह सम्पत्त्य अनादि काल से जीवत्व के समान एक अवस्था में न पाये जाने के कारण पारिणामिक अर्थात् स्वाभाविक नहीं है।

१४. अल्पबहुत्व-न्यूनाधिकता—पूर्वोक्त तीन प्रकार के सम्पत्त्य में औद्यमिक सम्पत्त्य सबसे अल्प है, क्योंकि ऐसे सम्पत्त्य वाले जीव अन्य जीवों से सम्पत्त्य वालों से हमेशा थोड़े ही पाये जाते हैं। औद्यमिक सम्पत्त्य साधोपधामिक सम्पत्त्य असंख्यात गुण और साधोपधामिक सम्पत्त्य साधिक सम्पत्त्य अनन्तगुण है। साधिक सम्पत्त्य के अनन्तगुण होने के कारण यह है कि यह सम्पत्त्य समस्त मुक्त जीवों में होता है और न अल्पगुण में। ७-८।

सम्पत्त्य के भेद—

मतिधुताऽवधिमनःपर्यायकेवलानि ज्ञानम् । ९।

मति, भुत, अवधि, मनःपर्याय और केवल—ये पाँच ज्ञान हैं।

ऐसे सम्पत्त्यदर्शन का लक्षण सूत्र में बताया है जैसे सम्पत्त्य नहीं बताया। यह इसलिए कि सम्पत्त्यदर्शन या लक्षण ज्ञान में सम्पत्त्यदर्शन का लक्षण अर्थात् आप मायूम किया जा सकता है। अतः प्रकार कि ज्ञान कभी सम्पत्त्यदर्शन नहीं होता है, पर ज्ञान मतिः

परिमाण की अनेका में तो औद्यमिक ही ज्यादा शुद्ध है। क्योंकि औद्यमिक सम्पत्त्य में तो मिथ्यात्व का प्रवेशोदय ही सकता है, तो औद्यमिक सम्पत्त्य के समान किसी तरह के मिथ्यात्व-मोक्षनीय के उदय संभव नहीं। अतः औद्यमिक की अनेका साधोपधामिक की शक्ति में ही है। इसी अनेका में इसको विशुद्ध भी कर सकती है।

लेता है। किसी न किसी प्रकार का ज्ञान उसमें अवश्य रहता है। वही ज्ञान सम्यक्त्व का आविर्भाव होते ही सम्यग्ज्ञान कहलाता है। सम्यग्ज्ञान असम्यग्ज्ञान का अन्तर यही है कि पहला सम्यक्त्व सहचरित है और दूसरा सम्यक्त्व रहित अर्थात् मिथ्यात्व सहचरित है।

प्र०—सम्यक्त्व का ऐसा कौन सा प्रभाव है कि उसके अभाव में तो न चाहे कितना ही अधिक और अभ्रान्त क्यों न हो, पर वह असम्यग्ज्ञान मिथ्याज्ञान कहलाता है; और थोड़ा अस्पष्ट व भ्रमात्मक ज्ञान भी सम्यक्त्व के प्रकट होते ही सम्यग्ज्ञान कहलाता है ?

उ०—यह अध्यात्म शास्त्र है। इसलिए सम्यग्ज्ञान, असम्यग्ज्ञान का वैक आध्यात्मिक दृष्टि से किया जाता है, न्याय या प्रमाण शास्त्रों की दृष्टि से नहीं किया जाता। न्यायशास्त्र में जिस ज्ञान का विषय धार्य हो वही सम्यग्ज्ञान-प्रमाण और जिसका विषय अयथार्थ हो वह असम्यग्ज्ञान-प्रमाणाभास कहलाता है। परन्तु इस आध्यात्मिक शास्त्र में यादशास्त्र सम्मत सम्यग्ज्ञान, असम्यग्ज्ञान का वह विभाग मान्य होने पर ही गौण है। 'यहाँ यहाँ विभाग मुख्य है कि जिस ज्ञान से आध्यात्मिक उत्क्रान्ति-विकास हो वही सम्यग्ज्ञान, और जिससे संसार वृद्धि या आध्यात्मिक तन हो वही असम्यग्ज्ञान। ऐसा संभव है कि सामग्री की कमी के कारण उन्मत्तजीव को कभी किसी विषय में संशय भी हो, भ्रम भी हो, एवं अस्पष्ट ज्ञान भी हो; पर वह सत्त्वगुणिक और कदाग्रहहित होने के कारण अपने से महान्, प्रामाणिक, विशेषदर्शी व्यक्ति के आश्रय से अपनी कमी सुधार लेने को सदैव उत्सुक रहता है, तथा उसे सुधार भी लेता है और अपने ज्ञान का उपयोग मुख्यतया वासनापोषण में न कर आध्यात्मिक विकास में ही करता है। सम्यक्त्वशून्य जीव का स्वभाव इससे उल्टा होता है। सामग्री की पूर्णता की वदौलत उसे निश्चयात्मक अधिक और स्पष्ट ज्ञान

होता है तथापि वह कदापि प्रकृति के कारण पमंही होकर किसी के विचारों की भी तुच्छ समझता है और अन्त में अपने गान्धर्व आदिमक प्रगति में न कर सांसारिक महत्वाकांक्षा में ही बरता है ।

प्रमाण चर्चा—

तत् प्रमाणे । १० ।

आद्ये परोक्षम् । ११ ।

प्रत्यक्षमन्यत् । १२ ।

यह अर्थात् पाँचों प्रकार का ज्ञान दो प्रमाणरूप है ।

प्रथम के दो ज्ञान परोक्ष प्रमाण है ।

दोय सब ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण है ।

प्रमाणविभाग मति, श्रुत आदि जो ज्ञान के पाँच प्रकार की हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो प्रमाणों में विभक्त हो गये हैं ।

प्रमाण का सामान्य लक्षण पहले ही कहा जा चुका है कि ये सब ज्ञान की अनेककल्प से जानने वाला हो यह प्रमाण है । उसके विशेष लक्षण

ये हैं : जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से ही सिद्ध आत्मा की योग्यता के बल से उत्पन्न हो यह प्रत्यक्ष; और जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से उत्पन्न हो यह परोक्ष है ।

उक्त पाँच में से पहले दो अर्थात् मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष कहलाते हैं, क्योंकि ये दोनों इन्द्रिय तथा मन की मदद से उत्पन्न होते हैं ।

अतः, मनःपर्याय और केवल ये तीनों प्रमाण हैं क्योंकि वे ही ज्ञान तथा मन की मदद के बिना ही सिद्ध आत्मा की योग्यता के बल से उत्पन्न होते हैं ।

न्यायशास्त्र में प्रत्यक्ष और परोक्ष का लक्षण दूसरे प्रकार से किया गया है। उसमें इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष और लिङ्ग (हितु) तथा शब्दादिजन्य ज्ञान को परोक्ष कहा है; परन्तु वह लक्षण यहाँ स्वीकृत नहीं है। यहाँ तो आत्ममात्र सापेक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष रूप से और आत्मा के अलावा इन्द्रिय तथा मन की अपेक्षा रखने वाला ज्ञान परोक्ष रूप से दृष्ट है। इसके अनुसार मति और श्रुत दोनों ज्ञान इन्द्रिय और मन की अपेक्षा रखनेवाले होने के कारण परोक्ष समझने चाहिए। और बाकी के अवाधि आदि तीनों ज्ञान इन्द्रिय तथा मन की मदद के बिना ही सिर्फ आत्मिक योग्यता के बल से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष समझने चाहिए। इन्द्रिय तथा मनोजन्य मतिज्ञान को कहीं कहीं प्रत्यक्ष कहा है वह पूर्वोक्त न्यायशास्त्र के लक्षणानुसार भौतिक दृष्टि को लेकर समझना चाहिए। १०-१२

मतिज्ञान के एकार्यक शब्द—

मतिः स्मृतिः संज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् । १३ ।

मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध—ये शब्द पर्यायभूत—एकार्य-चाचक हैं।

प्र०—किस ज्ञान को मति कहते हैं ?

उ०—उसे जो ज्ञान वर्तमान विषयक हो।

प्र०—क्या स्मृति, संज्ञा और चिन्ता भी वर्तमान विषयक ही है ?

उ०—नहीं, पहले अनुभव की हुई वस्तु के स्मरण का नाम स्मृति है, इसलिए वह अतीत विषयक है। पहले अनुभव की हुई और वर्तमान

१ प्रमाणमीमांसा आदि तर्क ग्रन्थों में साव्यवहारिक प्रत्यक्ष रूप से इन्द्रिय-मनोजन्य अवग्रह आदि ज्ञान का वर्णन है। विशेष खुलासे के लिए देखो-न्यायावतार, गुजराती अनुवाद की प्रस्तावना में जैन प्रमाणमीमांसा पद्धति का विकासक्रम।

होता है तथापि वह कदाप्रही प्रकृति के कारण घमंडी होकर किसी के विचारों को भी तुच्छ समझता है और अन्त में अपने ज्ञान आत्मिक प्रगति में न कर सांसारिक मंद्गत्वाकांक्षा में ही करता है।

प्रमाण चर्चा—

तत् प्रमाणे । १० ।

आद्ये परोक्षम् । ११ ।

प्रत्यक्षमन्यत् । १२ ।

वह अर्थात् पाँचों प्रकार का ज्ञान दो प्रमाणरूप है।

प्रथम के दो ज्ञान परोक्ष प्रमाण हैं।

शेष सप्त ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

प्रमाणविभाग मति, श्रुत आदि जो ज्ञान के पाँच प्रकार कहे गये प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो प्रमाणों में विभक्त हो जाते।

प्रमाण का सामान्य लक्षण पहले ही कहा जा चुका है कि जो यस्तु को अनेकरूप से जानने वाला हो वह प्रमाण है। उसके विशेष

प्रमाण लक्षण ये हैं : जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के ही सिर्फ आत्मा की योग्यता के बल से उत्पन्न हो वह प्रत्यक्ष; और जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से उत्पन्न है वह परोक्ष है।

उक्त पाँच में से पहले दो अर्थात् मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्ष प्रमाण कहलाते हैं, क्योंकि ये दोनों इन्द्रिय तथा मन की मदद से उत्पन्न होते

अवधि, मनःपर्याय और केवल ये तीनों प्रत्यक्ष हैं क्योंकि ये ज्ञान तथा मन की मदद के बिना ही सिर्फ आत्मा की योग्यता के बल से उत्पन्न होते हैं।

न्यायशास्त्र में प्रत्यक्ष और परोक्ष का लक्षण दूसरे प्रकार से किया गया है। उसमें इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष और लिङ्ग (हेतु) तथा शब्दादिजन्य ज्ञान को परोक्ष कहा है; परन्तु वह लक्षण यहाँ स्वीकृत नहीं है। यहाँ तो आत्ममात्र सापेक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष रूप से और आत्मा के अलावा इन्द्रिय तथा मन की अपेक्षा रखने वाला ज्ञान परोक्ष रूप से दृष्ट है। इसके अनुसार मति और श्रुत दोनों ज्ञान इन्द्रिय और मन की अपेक्षा रखनेवाले होने के कारण परोक्ष समझने चाहिए। और वाकी के अवाधि आदि तीनों ज्ञान इन्द्रिय तथा मन की मदद के बिना ही सिर्फ आत्मिक योग्यता के बल से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष समझने चाहिए। इन्द्रिय तथा मनोजन्य मतिज्ञान को कहीं कहीं प्रत्यक्ष कहा है वह पूर्वोक्त न्यायशास्त्र के लक्षणानुसार लौकिक दृष्टि को लेकर समझना चाहिए। १०-१२

मतिज्ञान के एकार्यक शब्द—

मतिः स्मृतिः संज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् । १३ ।

मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध—ये शब्द पर्यायभूत—एकार्य-वाचक हैं।

प्र०—किस ज्ञान को मति कहते हैं ?

उ०—उसे जो ज्ञान वर्तमान विषयक हो।

प्र०—क्या स्मृति, संज्ञा और चिन्ता भी वर्तमान विषयक ही है ?

उ०—नहीं, पहले अनुभव की हुई वस्तु के स्मरण का नाम स्मृति है, इसलिए वह अतीत विषयक है। पहले अनुभव की हुई और वर्तमान

१ प्रमाणमीमांसा आदि तर्क ग्रन्थों में साम्यवहारिक प्रत्यक्ष रूप से इन्द्रिय-मनोजन्य अवग्रह आदि ज्ञान का वर्णन है। विशेष खुलासे के लिए देखो—न्यायावतार, गुजराती अनुवाद की प्रस्तावना में जैन प्रमाणमीमांसा पद्धति का विकासक्रम।

में अनुभव की जानेवाली वस्तु की एकता के अनुसंधान का नाम संज्ञा प्रत्यभिज्ञान है; इसलिए वह अतीत और वर्तमान-उभयविषयक है। चिन्ता, भावी वस्तु की विचारणा का नाम है इसलिए वह अतीत-विषयक है।

प्र०—इस कथन से तो मति, स्मृति, संज्ञा और चिन्ता ये परस्पर नहीं हो सकते क्योंकि इनके अर्थ जुड़े जुड़े हैं।

उ०—विषय भेद और कुछ निमित्त भेद होने पर भी मति, स्मृति, संज्ञा और चिन्ता ज्ञान का अन्तराकारण जो मतिज्ञानावरणीय कर्म क्षयोपशम है वह सामान्य रूप से एक ही यहाँ विवक्षित है। इसी अभिप्राय से यहाँ मति आदि शब्दों को पर्याय कहा है।

प्र०—अभिनिबोध शब्द के विषय में तो कुछ नहीं कहा। वह किस प्रकार के ज्ञान का वाचक है? यह बतलाइए।

उ०—अभिनिबोध शब्द सामान्य है। वह मति, स्मृति, संज्ञा और चिन्ता इन सभी ज्ञानों में प्रयुक्त होता है अर्थात् मति-ज्ञानावरणीय कर्म क्षयोपशम से होने वाले सब प्रकार के ज्ञानों के लिए अभिनिबोध शब्द सामान्य है और मति आदि शब्द उस क्षयोपशमजन्य स्वानुसंधान के लिए हैं।

प्र०—इसी रीति से तो अभिनिबोध सामान्य हुआ और मति आदि उसके विशेष हुए फिर ये पर्याय शब्द कैसे?

उ०—यहाँ सामान्य और विशेष की भेद-विवक्षा न करके सबको पर्याय शब्द कहा है। १३।

मतिज्ञान का स्वरूप—

तदिन्द्रियाऽनिन्द्रियनिमित्तम् । १४ ।

मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रिय रूप निमित्त से उत्पन्न होता है।

प्र०—यहाँ मतिज्ञान के इन्द्रिय और अनिन्द्रिय ये दो कारण बतलाए हैं।
नमें इन्द्रिय तो चक्षु आदि प्रसिद्ध है पर अनिन्द्रिय से क्या मतलब है ?

उ०—अनिन्द्रिय का मतलब मन से है।

प्र०—जब चक्षु आदि तथा मन ये सभी मतिज्ञान के साधन हैं तब
कौ को इन्द्रिय और दूसरे को अनिन्द्रिय कहने का क्या कारण ?

उ०—चक्षु आदि बाह्य साधन हैं और मन आन्तर साधन है। यही
भेद इन्द्रिय और अनिन्द्रिय संज्ञाभेद का कारण है। १४।

मतिज्ञान के भेद—

अवग्रहेहावायधारणाः । १५।

अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा ये चार भेद मतिज्ञान के हैं।

प्रत्येक इन्द्रियजन्य और मनोजन्य मतिज्ञान के चार चार भेद पाये
जाते हैं। अतएव पाँच इन्द्रियों और एक मन इन छहों के अवग्रह आदि
चार चार भेद गिनने से चौबीस भेद मतिज्ञान के होते हैं। उनके नाम
यहाँ समझने चाहिए—

स्पर्शन	अवग्रह	ईहा	अवाय	धारणा
रसन	॥	॥	॥	॥
प्राण	॥	॥	॥	॥
चक्षु	॥	॥	॥	॥
श्रोत्र	॥	॥	॥	॥
मन	॥	॥	॥	॥

१. नाम, जाति आदि की विशेष कल्पना से रहित सामान्य का ज्ञान अवग्रह है। जैसे—गाद अवग्रह

अवग्रह आदि उक्त चारों में दो के लक्षण

कुछ छू जाने पर यह कुछ है—ऐसा ज्ञान। इस में यह नहीं मादृश होता कि किस चीज का स्पर्श है। इसलिए वह अव्यक्त ज्ञान—अवग्रह है। २. अर्थ

के द्वारा ग्रहण किये हुए सामान्य विषय को विशेष रूप से निश्चित करने के लिए जो विचारणा होती है—वह ईहा है। जैसे—यह रस्सी का स्पर्श है। सॉप का यह संशय होने पर ऐसी विचारणा होती है कि यह रस्सी का स्पर्श होना चाहिए। क्योंकि यदि सॉप होता तो इतना सख्त आपात होने पर यह फुफकार किये बिना न रहता। यही विचारणा संभावना कहलाती है। ३. ईहा के द्वारा ग्रहण किये हुए विशेष का कुछ अर्थ अवधान—एकाग्रता से जो निश्चय होता है वह अवाय है। जैसे—कुछ काल तक सोचने और जाँच करने से यह निश्चय हो जाना कि यह सॉप का स्पर्श नहीं, रस्सी का ही है, अवाय कहलाता है। ४. अवाय रूप निश्चय कुछ काल तक कायम रहता है फिर विषयान्तर में मन चला जाने से या निश्चय हट तो हो जाता है पर ऐसे संस्कार को डाल जाता है कि भविष्य आगे कभी कोई योग्य निमित्त मिलने पर उस निश्चित विषय का स्मरण होता है। इस निश्चय की सतत धारा, सञ्जन्य संस्कार और संस्कार स्मरण—यह सब मतिव्यापार—धारणा है।

प्र०—उक्त चार

कम बखला है

सहेतुक ?

सेतार (प्रतिपक्ष सहित) ऐसे बहु, बहुविध, क्षिप्र, अनिभित, असंदिग्ध और ध्रुव के अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा रूप मतिज्ञान होते हैं ।

पाँच इन्द्रियाँ और एक मन इन छह साधनों से होने वाले मतिज्ञान के अवग्रह, ईहा आदि रूप से जो चौबीस भेद कहे गए हैं वे क्षयोपशम और प्रपय की विविधता से बारह बारह प्रकार के होते हैं । जैसे—

बहुग्राही	छह अवग्रह	छह ईहा	छह अवाय	छह धारणा
अल्पग्राही	"	"	"	"
बहुविधग्राही	"	"	"	"
एकविधग्राही	"	"	"	"
क्षिप्रग्राही	"	"	"	"
अक्षिप्रग्राही	"	"	"	"
अनिभितग्राही	"	"	"	"
निभितग्राही	"	"	"	"
असंदिग्धग्राही	"	"	"	"
संदिग्धग्राही	"	"	"	"
ध्रुवग्राही	"	"	"	"
अध्रुवग्राही	"	"	"	"

बहु का मतलब अनेक और अल्प का मतलब एक है । जैसे—
 १। या दो से अधिक पुस्तकों को जानने वाले अवग्रह, ईहा आदि चारों ममायी मतिज्ञान बहुग्राही अवग्रह, बहुग्राहिणी ईहा; बहुग्राही अवाय और ग्राहिणी धारणा कहलाते हैं । और एक पुस्तक को जाननेवाले अल्पग्राही अवग्रह, अल्पग्राहिणी ईहा, अल्पग्राही अवाय, अल्पग्राहिणी धारणा कहलाते हैं ।

बहुविध का मतलब अनेक प्रकार से और एकविध का मतलब एक प्रकार से है। जैसे—आकार-प्रकार, रूप-रंग या मोटाई आदि में विविध रखने वाली पुस्तकों को जानने वाले उस चारों ज्ञान कम से बहुविधमाही अवग्रह, बहुविधमाहिणी ईहा, बहुविधमाही अवाय तथा बहुविधमाहि धारणा; और आकार-प्रकार, रूप-रंग तथा मोटाई आदि में एक ही प्रकार की पुस्तकों को जानने वाले ये ज्ञान एकविधमाही अवग्रह, एकविधमाहि ईहा आदि कहलाते हैं। बहु तथा अल्प का मतलब व्यक्ति की संख्या में और बहुविध तथा एकविध का मतलब प्रकार, किस्म या जाति की संख्या से है। यही दोनों का अन्तर है।

शक्ति जानने वाले चारों मतिज्ञान क्षिप्रमाही अवग्रह आदि और विज्ञान से जानने वाले अक्षिप्रमाही अवग्रह आदि कहलाते हैं। यह देखा जाता है कि इन्द्रिय, विषय आदि सब बाह्य सामग्री बराबर होने पर भी सिर्फ क्षयोपशम की पड़ता के कारण एक मनुष्य उस विषय का ज्ञान जल्दी कर लेता है और क्षयोपशम की मन्दता के कारण दूसरा मनुष्य देर से कर पाता है।

अनिभित का मतलब लिंग-अग्रमित अर्थात् हेतु द्वारा अलिङ्ग वस्तु में है और निभित का मतलब लिंग-ग्रमित वस्तु में है। जैसे पूर्व में अनुसृत

१ अनिभित और निभित शब्द का जो अर्थ ऊपर बतलाया है वह नन्दीयुक्त की टीका में भी है; पर इसके सिवा दूसरा अर्थ भी उस टीका में श्रीमल्लयगिरजी ने बतलाया है। जैसे—परधर्मों से मिभित ग्रहण निभितानग्रह और परधर्मों में अनिभित ग्रहण अनिभितावग्रह है। देखो पृ० १८१, आगमोदय समिति द्वारा प्रकाशित।

दिगम्बर ग्रन्थों में 'अनिःसृत' पाठ है। तदनुसार उनमें अर्थ दिया है कि संपूर्णतया आविर्भूत नहीं ऐसे पुद्गलों का ग्रहण 'अनिःसृतावग्रह' और संपूर्णतया आविर्भूत पुद्गलों का ग्रहण 'निःसृतावग्रह' है। देखो इसी ग्रन्थ का राजवार्तिक न० १५।

शीत, कोमल और स्निग्ध स्पर्शरूप लिंग से वर्तमान में जूँ के फूलों को जाननेवाले उक्त चारों ज्ञान क्रम से निश्चितग्राही (सलिंगग्राही) अवग्रह आदि और उक्त लिंग के बिना ही उन फूलों को जाननेवाले अनिश्चितग्राही (अलिंगग्राही) अवग्रव आदि कहलाते हैं।

असंदिग्ध का मतलब निश्चित से और संदिग्ध का मतलब अनिश्चित से है; जैसे यह चन्दन का ही स्पर्श है, फूल का नहीं। इस प्रकार से स्पर्श की निश्चित रूप से जानने वाले उक्त चारों ज्ञान निश्चितग्राही अवग्रह आदि कहलाते हैं। तथा यह चन्दन का स्पर्श होगा या फूल का, क्योंकि दोनों शीतल होते हैं। इस प्रकार से विशेष की अनुपलब्धि के समय होनेवाले संदेहयुक्त चारों ज्ञान अनिश्चितग्राही अवग्रह आदि कहलाते हैं।

प्रुव का मतलब अवश्यंमात्री और अप्रुव का मतलब कदाचिद् भावी से है। यह देखा गया है कि इन्द्रिय और विषय का संबन्ध तथा मनोयोग

१ इसके स्थान में दिगम्बर ग्रन्थों में 'अनुक्त' ऐसा पाठ है। तदनुसार उनमें अर्थ किया है कि एक ही वर्ण निकलने पर पूर्ण अनुच्चारित शब्द को अभिप्रायमात्र से जान लेना कि आप अमुक शब्द बोलने वाले हैं यह अनुक्तावग्रह। अथवा स्वर का संचारण करने से पहले ही घीणा आदि वादित्र की ठनक मात्र से जान लेना कि आप अमुक स्वर निकालने वाले हैं यह अनुक्तावग्रह। इसके विपरीत उक्तावग्रह है। देखो इसी सूत्र का राजवार्तिक नं० १५।

श्वेताम्बर ग्रन्थों में नन्दीसूत्र में असंदिग्ध ऐसा एक मात्र पाठ है। उसका अर्थ ऊपर लिखे अनुसार ही उसकी टीका में है, देखो पृ० १८३। परंतु तत्त्वार्थभाष्य की वृत्ति में अनुक्त पाठ भी दिया है। उसका अर्थ पूर्वोक्त राजवार्तिक के अनुसार है। किन्तु वृत्तिकार ने लिखा है कि अनुक्त पाठ रखने से इसका अर्थ सिर्फ शब्द विषयक अवग्रह आदि में ही लागू पड़ सकता है, स्पर्श विषयक अवग्रह आदि में नहीं। इस अपूर्णता के कारण अन्य आचार्यों ने असंदिग्ध पाठ रक्खा है। देखो तत्त्वार्थभाष्य-वृत्ति, पृ० ५८ मनसुख भगुभाई द्वारा प्रकाशित, अहमदाबाद।

रूप सामग्री समान होने पर भी एक मनुष्य उस विषय को अतः ही जान लेता है और दूसरा उसे कभी जान पाता है, कभी नहीं। समान होने पर विषय को अवश्य जानने वाले उक्त चारों ज्ञान भुवगाही अक्षर आदि कहलाते हैं और सामग्री होने पर भी क्षयोपशम की मन्दता के कारण विषय को कभी ग्रहण करने वाले और कभी न-ग्रहण करनेवाले उक्त चारों ज्ञान अधुवगाही अवग्रह आदि कहलाते हैं।

प्र०— उक्त बारह भेदों में से कितने भेद विषय की विविधता और कितने भेद क्षयोपशम की पटुता-मन्दता रूप विविधता के आधार पर किए गये हैं ?

उ०— बहु, अल्प, बहुविध और अल्पविध ये चार भेद विषय की विविधता पर अवलम्बित हैं; दोष आठ भेद क्षयोपशम की विविधता पर।

प्र०— अब तक कुल भेद कितने हुए ?

उ०— दो सौ अष्टासी।

प्र०— कैसे ?

उ०— पाँच इन्द्रियाँ और मन इन छह भेदों के साथ अवग्रह और चार चार भेद गुणने से चौबीस और बहु, अल्प आदि उन चार प्रश्नों के साथ चौबीस गुणने में दो सौ अष्टासी। १६।

सामान्यरूप से अवग्रह आदि का विषय—

अर्थस्य । १७।

अवग्रह, ईहा, अत्राय, धारणा ये चारों मतिज्ञान अर्थ—वस्तु का प्रदर्शन करते हैं।

अर्थ का मतलब वस्तु में है। वस्तु, द्रव्य—सामान्य और पर्याप्त विशेष, दोनों को कहते हैं। इसलिए प्रथम होता है कि क्या इन्द्रियजन्य

और मनोजन्य अवग्रह, ईहा आदि ज्ञान द्रव्यरूप वस्तु को विषय कहते हैं या पर्यायरूप वस्तु को !

उ०—उक्त अवग्रह, ईहा आदि ज्ञान मुख्यतया पर्याय को ग्रहण करते हैं, संपूर्ण द्रव्य को नहीं । द्रव्य को वे पर्याय द्वारा ही जानते हैं, क्योंकि इन्द्रिय और मन का मुख्य विषय पर्याय ही है । पर्याय, द्रव्य का एक अंश है । इसलिए अवग्रह, ईहा आदि ज्ञान द्वारा जब इन्द्रियाँ या मन अपने अपने विषयभूत पर्याय को जानते हैं, तब वे उस उस पर्याय रूप से द्रव्य को ही अंशतः जान लेते हैं । क्योंकि द्रव्य को छोड़कर पर्याय नहीं रहता और द्रव्य भी पर्याय-रहित नहीं होता । जैसे नेत्र का विषय रूप और संस्थान-आकार आदि हैं, जो पुद्गल द्रव्य के पर्याय विशेष हैं । नेत्र आम्रफल आदि को ग्रहण करता है, इसका मतलब सिर्फ यही है कि वह उसके रूप तथा आकार विशेष को जानता है । रूप और आकार विशेष आम से जुदा नहीं है इसलिए स्थूल दृष्टि से यह कहा जाता है कि नेत्र से आम देखा गया, परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि उसने संपूर्ण आम को ग्रहण नहीं किया । क्योंकि आम में तो रूप और संस्थान के अलावा स्पर्श, रस, गन्ध आदि अनेक पर्याय हैं जिनको जानने में नेत्र असमर्थ है । इसी तरह स्पर्शन, रसन और घ्राण इन्द्रियाँ जब गरम गरम जलेबी आदि वस्तु को ग्रहण करती हैं तब वे क्रम से उस वस्तु के उष्ण स्पर्श, मधुर रस और सुगंधरूप पर्याय को ही जानती हैं । कोई भी एक इन्द्रिय उस वस्तु के संपूर्ण पर्यायों को जान नहीं सकती । कान भी भाषारमक पुद्गल के ध्वनि-रूप पर्याय को ही ग्रहण करता है, अन्य पर्याय को नहीं । मन भी किसी विषय के अमुक अंश का ही विचार करता है । एक साथ संपूर्ण अंशों का विचार करने में वह असमर्थ है । इससे यह सिद्ध है कि इन्द्रियजन्य और मनोजन्य अवग्रह, ईहा आदि चारों

ज्ञान पर्याय को ही मुख्यतया विषय कहते हैं और द्रव्य को वे पर्यायों द्वारा ही जानते हैं।

प्र०—पूर्व सूत्र और इस सूत्र में क्या संबंध है ?

उ०—यह सूत्र सामान्य का वर्णन करता है और पूर्व सूत्र विशेष का। अर्थात् इस सूत्र में पर्याय या द्रव्यस्वरूप वस्तु को अवग्रह आदि रूप का विषय जो सामान्य रूप से बतलाया है उसीकी संख्या, जाति आदि द्वारा वृत्तकरण करके बहु, अल्प आदि विशेष रूप से पूर्व सूत्र में बतलाया है। १७।

इन्द्रियों की ज्ञानजनन पद्धति संबन्धी भिन्नता के कारण अवग्रह के अवान्तर भेद—

व्यञ्जनस्यावग्रहः । १८ ।

न चक्षुरिन्द्रियाभ्याम् । १९ ।

व्यञ्जन—उपकरणेन्द्रिय का विषय के साथ संयोग—होने पर आगम्य हो जाता है।

नेत्र और मन से व्यञ्जन होकर अवग्रह नहीं होता।

हमारे मनुष्य को चलने में लकड़ी का सहारा अपेक्षित है। वैसे ही आत्मा की आवृत्त चेतना शक्ति को पराधीनता के कारण ज्ञान उत्पन्न करने में महारे की अपेक्षा है। उसे बाहरी सहारा इन्द्रिय और मन का चाहिए। सब इन्द्रिय और मन का स्वभाव एकता नहीं है, इसलिए उनके द्वारा होने वाली ज्ञानधारा के आविर्भाव का क्रम भी एकता नहीं होता। यह क्रम दो प्रकार का है, मन्दक्रम और पटुक्रम।

मन्दक्रम में मात्र विषय के साथ उस उस विषय की मात्रा उपकरणेन्द्रिय का संयोग—व्यञ्जन होते ही ज्ञान का आविर्भाव होता है।

१. इसके सुझावों के लिए देखो अ० २ सू० १०।

शुरू में ज्ञान की मात्रा इतनी अल्प होती है कि उससे 'यह कुछ है' ऐसा सामान्य बोध भी होने नहीं पाता परन्तु ज्यों ज्यों विषय और इन्द्रिय का संयोग पुष्ट होता जाता है त्यों त्यों ज्ञान की मात्रा भी बढ़ती जाती है। उक्त संयोग-व्यञ्जन की पुष्टि के साथ कुछ काल में तज्जनित ज्ञानमात्रा भी इतनी पुष्ट हो जाती है कि जिससे 'यह कुछ है' ऐसा विषय का सामान्य बोध-अर्थावग्रह होता है। इस अर्थावग्रह का पूर्ववर्ती ज्ञानव्यापार जो उक्त व्यञ्जन से उत्पन्न होता है और उस व्यञ्जन की पुष्टि के साथ ही हमेशा पुष्ट होता जाता है, वह सब व्यञ्जनावग्रह कहलाता है; क्योंकि उसके होने में व्यञ्जन की अपेक्षा है। यह व्यञ्जनावग्रह नामक दीर्घ ज्ञानव्यापार उत्तरोत्तर पुष्ट होने पर भी इतना अल्प होता है कि उससे विषय का सामान्यबोध तक नहीं होता। इसलिए उसको अव्यक्ततम, प्रत्यक्षतर, अव्यक्त ज्ञान कहते हैं। जब वह ज्ञानव्यापार इतना पुष्ट हो जाय कि उससे 'यह कुछ है' ऐसा सामान्य बोध हो सके तब वही सामान्य बोधकारक ज्ञानांश अर्थावग्रह कहलाता है। अर्थावग्रह भी व्यञ्जनावग्रह का एक चरम पुष्ट अंश ही है। क्योंकि उसमें भी विषय और इन्द्रिय का संयोग अपेक्षित है। तथापि उसको व्यञ्जनावग्रह से अलग कहने का और अर्थावग्रह नाम रखने का प्रयोजन यह है कि उस ज्ञानांश से होने वाला विषय का बोध ज्ञाता के ध्यान में आ सकता है। अर्थावग्रह के बाद उसके द्वारा सामान्य रूप से जाने हुए विषय की विशेष रूप से जिज्ञासा, विशेष का निर्णय, उस निर्णय की धारा, तज्जन्य संस्कार और संस्कारजन्य भूति यह सब ज्ञानव्यापार होता है, जो ईहा, अवाय और धारणा रूप से तीन विभागों में पहले बतलाया जा चुका है। यह बात भूलनी न चाहिए कि इस भेदक्रम में जो उपकरणेन्द्रिय और विषय के संयोग की अपेक्षा कही गई है वह व्यञ्जनावग्रह के अंतिम अंश अर्थावग्रह तक ही है। इसके बाद ईहा, अवाय आदि ज्ञानव्यापार में वह संयोग अनिवार्यरूप से अपेक्षित।

नहीं है क्योंकि उस ज्ञानव्यापार की प्रवृत्ति विशेष की ओर होने के उस समय मानसिक अवधान की प्रधानता रहती है। इसी कारण आदर्श-युक्त व्याख्यान करके प्रस्तुत सूत्र के अर्थ में कहा गया है कि 'व्यञ्जनावप्रद एव' व्यञ्जन का अवप्रद ही होता है अर्थात् अवप्रद-अव्यक्त ज्ञान तक ही व्यञ्जन की अपेक्षा है, ईहा आदि में नहीं।

पटुक्रम में उपकरणेन्द्रिय और विषय के संग की अपेक्षा नहीं है। दूर, दूरतर होने पर भी योग्य सन्निधान मात्र से इन्द्रिय उस विषय को ग्रहण कर लेता है और ग्रहण होते ही उस विषय का उस इन्द्रिय द्वारा शुरु में ही अर्थावप्रद रूप सामान्य ज्ञान उत्पन्न होता है। इसके बाद क्रमशः ईहा, अवाय आदि ज्ञानव्यापार पूर्वोक्त मंदक्रम की तरह ही प्राप्त होता है। सारांश यह है कि पटुक्रम में इन्द्रिय के साथ प्राप्त विषय के संयोग हुए बिना ही ज्ञानधारा का आविर्भाव होता है। जिसका प्रथम अंश अर्थावप्रद और चरम अंश स्मृतिरूप धारणा है। इसके विपरीत मंदक्रम में इन्द्रिय के साथ प्राप्त विषय का संयोग होने पर ही ज्ञानधारा का आविर्भाव होता है। जिसका प्रथम अंश अव्यक्ततम, अज्ञाततम व्यञ्जनावप्रद नामक ज्ञान, दूसरा अंश अर्थावप्रदरूप ज्ञान और चरम अंश स्मृतिरूप धारणा ज्ञान है।

मंदक्रम की ज्ञानधारा, जिसके आविर्भाव के लिए इन्द्रिय-विषय संयोग की अपेक्षा है, उसको स्पष्टतया समझने के लिए शराव-नदी के दृष्टांत उपयोगी है। जैसे आवाय-मंथे में से तुरन्त निकाले हुए अमृत

शराव में पानी का एक त्रिंदु डाला जाय तो तुरन्त ही शराव में दृष्टांत सोल लेता है, यहाँ तक कि उसका कोई नामोनिशान नहीं रहता।

इसी तरह आगे भी एक एक कर डाले गए अनेक जलत्रिंदुओं को वह अमृत सोल लेता है। पर अन्त में ऐसा समय आता है जब कि वह बलत्रिंदु को सोलने में असमर्थ होकर उनसे मीम जाता है और उसमें डूबने लगे

जलकण समूह रूप में इकट्ठे होकर दिखाई देने लगते हैं। शराव की आर्द्रता पहले पहल जब मालूम होती है इसके पूर्व में भी शराव में जल था पर उसने इस कदर जल को सोख लिया था कि उसमें जल बिलकुल तिरोभूत हो जाने से वह दृष्टि में आने लायक नहीं था, पर उस शराव में वह था अवश्य। जब जल की मात्रा बढ़ी और शराव की सोखने की शक्ति कम हुई तब कहीं आर्द्रता दिखाई देने लगी और जो जल प्रथम शराव के पेट में बही समा गया था वही अब उसके ऊपर के तल में इकट्ठा होने लगा और दिखाई दिया। इसी तरह जब किसी सुपुत्र व्यक्ति को पुकारा जाता है तब वह शब्द उसके कान में गायब सा हो जाता है। दो चार बार पुकारने से उसके कान में जब पौद्गलिक शब्दों की मात्रा काफी रूप में भर जाती है तब जलकणों से पहले पहल आर्द्र होने वाले शराव की तरह उस सुपुत्र व्यक्ति के कान भी शब्दों से परिपूरित होकर उनको सामान्य रूप से जानने में समर्थ होते हैं कि 'यह क्या है' यही सामान्य ज्ञान है जो शब्द को पहले पहल स्फुटतया जानता है। इसके बाद विशेष ज्ञान का क्रम शुरू होता है। अर्थात् जैसे कुछ काल तक जलचिंदु पड़ते रहने ही से रुध शराव क्रमशः आर्द्र बन जाता है और उसमें जल दिखाई देता है, वैसे ही कुछ काल तक शब्दपुद्गलों का संयोग होते रहने से सुपुत्र व्यक्ति के कान परिपूरित हो कर उन शब्दों को सामान्य रूप में जान पाते हैं और पीछे शब्दों की विशेषताओं को जानते हैं। यद्यपि यह क्रम सुपुत्र की तरह नाश्वर्य व्यक्ति में भी बराबर लागू पड़ता है पर वह इतना शीघ्रमात्री होता है कि साधारण लोगों के ध्यान में मुश्किल से आता है। इसीलिए शराव के साथ सुपुत्र का साम्य दिखलाया जाता है।

पटुकम की ज्ञानधारा के लिए दर्पण का दृष्टान्त ठीक है, क्योंकि दर्पण के सामने कोई वस्तु आई तो दुरन्त ही उसका उसमें प्रतिबिम्ब पड़

जाता है और वह दिखाई देता है। इसके लिए दर्पण के साथ वस्तु के साक्षात् संयोग की जरूरत नहीं है, जैसे कि कान के साथ ध्वनि के साक्षात् संयोग की। सिर्फ प्रतिबिम्बप्रार्थी दर्पण और प्रतिबिम्ब होने वाले वस्तु का योग्य देश में सन्निधान आवश्यक है। ऐसा सन्निधान होना प्रतिषिद्ध पड़ जाता है और यह तुरन्त ही दीख पड़ता है। इसी तरह नेत्र के सामने कोई रंगवाली वस्तु आई कि तुरन्त ही वह सामान्य रूप में दिखाई देती है। इसके लिए नेत्र और उस वस्तु का संयोग आवश्यक नहीं है, जैसा कि कान और शब्द का संयोग अपेक्षित है। चिकित्सा की तरह नेत्र का और उस वस्तु का योग्य सन्निधान चाहिए इसीसे शुरू में पहले पहल अर्थावग्रह माना गया है।

मन्दक्रमिक ज्ञानधारा में व्यञ्जनावग्रह को स्थान है और पदुप्रक्रमिक ज्ञानधारा में नहीं। इसलिए यह प्रश्न होता है कि व्यञ्जनावग्रह किस इन्द्रिय से होता है और किस किस से नहीं? इसका उत्तर प्रस्तुत रूप में दिया गया है। नेत्र और मन से व्यञ्जनावग्रह नहीं होता क्योंकि वे दोनों संयोग बिना ही क्रमशः किये हुए योग्य सन्निधान मात्र से और अपना अपने अपने आप विषय को जान पाते हैं। यह कौन नहीं जानता कि दूरतरवर्ती वृक्ष पर्वत आदि को नेत्र ग्रहण कर लेता है और मन दूरवर्ती वस्तु का भी चिन्तन कर लेता है। इसीसे नेत्र तथा मन अप्राप्यकारी माने गए हैं और उनसे होने वाली ज्ञानधारा को पदुप्रक्रमिक कहा है। चक्षु, जिह्वा, घ्राण और स्पर्शन ये चार इन्द्रियाँ मन्दक्रमिक ज्ञानधारा की होती हैं। क्योंकि ये चारों प्राप्यकारी अर्थात् प्राप्य विषयों में संयुक्त होकर ही उनको ग्रहण करती हैं। यह सबका अनुभव है कि जब तक शब्द कान में न पड़े, शरीर जीभ से न लगे, पुष्प का रजःकण नाक में न छुसे और शरीर को न छूए तब तक न तो शब्द ही सुनाई देगा, न शर्करा का स्वाद आएगा, न फूल की सुगंध ही मान्द्रम देगी और न जल ही ठंडा गरम जान पड़ेगा।

प्र०—मतिज्ञान के कुल भेद-कितने हैं !

उ०—३३६ ।

प्र०—कैसे ?

उ०—पाँच इन्द्रियों और मन इन सबके अर्थावग्रह आदि चार चार भेद गिनने से चौबीस तथा उनमें चार प्राप्यकारी इन्द्रियों के चार व्यञ्जनावग्रह जोड़ने से अष्टाईस । इन सबके बहु, अल्प, बहुविध, अल्पविध आदि बारह बारह भेद गिनने से ३३६ हुए । यह भेद की गिनती स्थूल दृष्टि से है । वास्तविक रूप में देखा जाय तो प्रकाश आदि की स्फुटता, अस्फुटता, विषयों की विविधता और क्षयोपशम की विचित्रता के आधार पर तरतम-भाव वाले असंख्य भेद होते हैं ।

प्र०—पहले जो बहु, अल्प आदि बारह भेद कहे हैं वे विषयगत विशेषों में ही लागू पड़ते हैं; और अर्थावग्रह का विषय तो सामान्य मात्र । इससे वे अर्थावग्रह में कैसे घट सकते हैं ?

उ०—अर्थावग्रह दो प्रकार का माना गया है : व्यावहारिक और नैश्चयिक । बहु, अल्प आदि जो बारह भेद कहे गये हैं वे प्रायः व्यावहारिक अर्थावग्रह के ही समझने चाहिएँ, नैश्चयिक के नहीं । क्योंकि नैश्चयिक अर्थावग्रह में जाति-गुण-क्रिया शून्य सामान्य मात्र प्रतिमासित होता है । इसलिए उसमें बहु, अल्प आदि विशेषों का ग्रहण संभव ही नहीं ।

प्र०—व्यावहारिक और नैश्चयिक में क्या अन्तर है ?

उ०—जो अर्थावग्रह पहले पहल सामान्यमात्र को ग्रहण करता है वह नैश्चयिक और जिस जिस विशेषग्राही अवायज्ञान के बाद अन्यान्य विशेषों की जिज्ञासा और अवाय होते रहते हैं वे सामान्य-विशेषग्राही अवायज्ञान व्यावहारिक अर्थावग्रह हैं, वही अवायज्ञान व्यावहारिक अर्थावग्रह नहीं है

जिसके बाद अन्य विशेषों की जिज्ञासा न हो । अन्य सभी अपने बाद नये नये विशेषों की जिज्ञासा पैदा करते हैं वे ध्वजान्तर अर्थावग्रह हैं ।

प्र०—अर्थावग्रह के बहु, अल्प आदि उक्त बारह भेदों के समान हैं जो यह कहा गया कि ये भेद व्यावहारिक अर्थावग्रह के लेने चाहिये नैश्वयिक के नहीं । इस पर प्रश्न होता है कि यदि ऐसा ही मान लिया तो फिर उक्त रीति से मतिज्ञान के ३३६ भेद कैसे हो सकेंगे ? अष्टाईस प्रकार के मतिज्ञान के बारह बारह भेद गिनने से ३३६ भेद कैसे होंगे और अष्टाईस प्रकार में तो चार व्यञ्जनावग्रह भी आते हैं, जो नैश्वयिक अर्थावग्रह के भी पूर्ववर्ती होने से असंख्य अव्यक्तरूप हैं । इसीलिए उक्त बारह बारह-कुल अड़तालीस भेद निकाल देने पड़ेंगे ।

उ०—अर्थावग्रह में तो व्यावहारिक को लेकर उक्त बारह भेद तैयार किया जा सकता है । इसलिए स्थूल दृष्टि से वैसा उत्तर दिया है । वास्तव में नैश्वयिक अर्थावग्रह और उसके पूर्ववर्ती व्यञ्जनावग्रह भी बारह बारह भेद समझ लेने चाहिये । तो कार्यकारण की समानता सिद्धान्त पर अर्थात् व्यावहारिक अर्थावग्रह का कारण नैश्वयिक अर्थावग्रह और उसका कारण व्यञ्जनावग्रह है । अब यदि व्यावहारिक अर्थावग्रह स्वरूप से बहु, अल्प आदि विरमगत विशेषों का प्रतिभास होता है तो उसके साक्षान् कारणभूत नैश्वयिक अर्थावग्रह और व्यवहित कारणभूत व्यञ्जनावग्रह में भी उक्त विशेषों का प्रतिभास मानना पड़ेगा, यद्यपि वास्तविक भास अस्फुट होने से दुर्लभ है । अस्फुट हो या स्फुट यहाँ तिरक संभव अपेक्षा से उक्त बारह बारह भेद गिनने चाहिये । १८, १९ ।

भूतज्ञान का स्वरूप और उसके भेद—

भूतं मतिपूर्वं यनेकद्वादशभेदम् । २० ।

नहीं। श्रुतज्ञान मतिपूर्वक होता है। वह दो प्रकारका, अनेक प्रकार का और बारह प्रकार का है।

मतिज्ञान कारण और श्रुतज्ञान कार्य है, क्योंकि मतिज्ञान से श्रुतज्ञान उत्पन्न होता है। इसीसे उसको मतिपूर्वक कहा है। जिस विषय का ज्ञान करना हो उस विषय का मतिज्ञान पहले अवश्य होना चाहिए। इसीसे मतिज्ञान, श्रुतज्ञान का पालन और पूरण करनेवाला कहलाता है। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान का कारण है पर वह वहिरङ्ग कारण है, अन्तरङ्ग कारण तो श्रुतज्ञानावरण का क्षयोपशम है। क्योंकि किसी विषय का मतिज्ञान हो जाने पर भी यदि उक्त क्षयोपशम न हो तो उस विषय का श्रुतज्ञान नहीं हो सकता।

प्र०—मतिज्ञान की तरह श्रुतज्ञान की उत्पत्ति में भी इन्द्रिय और मन की सहायता अपेक्षित है फिर दोनों में अन्तर क्या है? जब तक दोनों का भेद स्पष्टतया न जाना जाय तब तक 'श्रुतज्ञान मतिपूर्वक है' यह कथन कोई खास अर्थ नहीं रखता। इसी तरह मतिज्ञान का कारण मतिज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम और श्रुतज्ञान का कारण श्रुतज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम है। इस कथन से भी दोनों का भेद ध्यान में नहीं आता क्योंकि क्षयोपशम भेद साधारण बुद्धिगम्य नहीं है।

उ०—मतिज्ञान विद्यमान वस्तु में प्रवृत्त होता है और श्रुतज्ञान अतीत, विद्यमान तथा भावी इन त्रैकालिक विषयों में प्रवृत्त होता है। इस विषय-ज्ञान भेद के सिवा दोनों में यह भी अन्तर है कि मतिज्ञान में शब्दोल्लेख नहीं होता और श्रुतज्ञान में होता है। अतएव दोनों का फलित लक्षण यह है कि जो ज्ञान इन्द्रियजन्य और मनोजन्य होने पर भी शब्दोल्लेख रहित है वह श्रुतज्ञान है; और जो शब्दोल्लेख रहित है वह मतिज्ञान है। कारण यह है

१ शब्दोल्लेख का मतलब व्यवहारकाल में शब्द शक्तिग्रह जन्यत्व से

कि दोनों में इन्द्रिय और मन की अपेक्षा होने पर भी समान रूप से अपेक्षा भुत का विषय अधिक है और स्पष्टता भी अधिक है। कि भुत में मनोव्यापार की प्रधानता होने से विचारांश अधिक व स्पष्ट है और पूर्वापर का अनुसंधान भी रहता है। अतः यों भी कहा जा सकता है कि इन्द्रिय तथा मनोजन्य एक ही स्वरूप का प्राथमिक अवरिपक अंश मतिज्ञान और उच्चरवर्ती परिपक अंश भुतज्ञान है। अतः यों भी कहा जाता है कि जो ज्ञान को उत्तरा जा सके वह भुतज्ञान और जो ज्ञान भाग में उत्तरा न जा सके वह मतिज्ञान। अगर भुतज्ञान को उत्तरा जा सके तो मतिज्ञान को दूध कहना चाहिए।

प्र०—भुत के दो, अनेक और बारह प्रकार कहे तो कैसे ?

उ०—अज्ञयाग्न और अज्ञप्रविष्ट रूप से भुतज्ञान दो प्रकार का इनमें से अज्ञयाग्न भुत उत्कालिक-कालिक भेद से अनेक प्रकार का और अज्ञप्रविष्ट भुत आचारान्न, सूत्रकृतान्न आदि रूप से बारह प्रकार का है।

प्र०—अज्ञयाग्न और अज्ञप्रविष्ट का अन्तर किन अपेक्षा से है ?

उ०—चतुर्भेद की अपेक्षा से। तीर्थङ्करों द्वारा प्रकाशित है कि उनके परम मेधावी साक्षात् शिष्य गणधरों ने ग्रहण करके जो भी भोजन किया वह अज्ञप्रविष्ट; और काष्ठदोषों के कारण वृद्ध और आयु की कमी को देखकर सर्वसाधारण के स्ति के उनी द्वादशाब्दी में से भिन्न भिन्न विषयों पर गणधरों के पञ्चाङ्ग सुदि आचार्यों ने जो शास्त्र रचे वे अज्ञयाग्न; अर्थात् जिम शास्त्र के हैं वे अर्थात् जैसे भुतज्ञान को उत्पत्ति के समय संकित, स्मरण और अनुसरण अभिहित हैं वैसे दैर्घ्य आदि मतिज्ञान की उत्पत्ति में अभिहित हैं।

प्रश्न—यह अङ्गप्रविष्ट और जिसके रचयिता अन्य आचार्य हैं, वह शास्त्र ।

प्र०—यारह अङ्ग कौन से हैं ? और अनेकविध अङ्गवाङ्मय में मुख्यतया कौन प्राचीन ग्रन्थ गिने जाते हैं ?

उ०—आचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रशस्ति (भगवतीसूत्र), धर्मकथा, उपासकदशा, अन्तकृद्दशा अनुत्तरौपपातिक दशा, प्रश्नव्याकरण, कश्च और दृष्टिवाद ये यारह अङ्ग हैं । सामायिक, चतुर्विंशतिस्तय, नक, प्रतिक्रमण, कायोत्सर्ग और प्रत्याख्यान ये छ आवश्यक तथा वैकालिक, उत्तराध्ययन, दशाश्रुतस्कंध, कल्प, व्यवहार, निशीथ और भाषित आदि शास्त्र अङ्गवाङ्मय में सम्मिलित हैं ।

प्र०—ये भेद तो ज्ञान को व्यवस्थितरूप में संगृहीत करने वाले शास्त्रों के हैं, तो फिर क्या शास्त्र इतने ही हैं ?

उ०—नहीं । शास्त्र अनेक थे, अनेक हैं, अनेक बनते हैं और आगे अनेक बनेंगे वे सभी भुत-ज्ञानान्तर्गत ही हैं । यहाँ सिर्फ वे ही गिनाए जिनके ऊपर प्रधानतया जैन शासन का दारोमदार है । परन्तु उनके अतिरिक्त और भी अनेक शास्त्र बने हैं और बनते जाते हैं । इन सभी अङ्गवाङ्मय में सम्मिलित कर लेना चाहिए । शर्त इतनी ही है कि वे बुद्धि और समभाव पूर्वक रचे गए हों ।

प्र०—आजकल जो विविध विज्ञान विषयक तथा काव्य, नाटक आदि लौकिक विषयक अनेक शास्त्र बनते जाते हैं क्या वे भी भुत हैं ?

उ०—अवश्य, वे भी भुत हैं ।

प्र०—तब तो वे भी भुतज्ञान होने से मोक्ष के लिए उपयोगी हो सकेंगे ?

१ प्रत्येक बुद्ध आदि ऋषियों द्वारा जो कथन किया गया हो वह प्रामाण्यपूर्ण । जैसे—उत्तराध्ययन का आठवाँ आप्तिलीय अध्ययन इत्यादि ।

उ०—मोक्ष में उपयोगी बनना या न बनना यह किसी का नियत स्वभाव नहीं है पर उसका आधार अधिकारी की योग्यता है। अगर अधिकारी योग्य और मुमुक्षु है तो लौकिक शास्त्रों को भी जो उपयोगी बना सकता है और अधिकारी पात्र न हो तो वह भाग्यहीन होने वाले शास्त्रों से भी अपने को नीचे गिराता है। तयारि विना प्रणेता की योग्यता की दृष्टि से लोकोत्तर श्रुत का विशेषत्व अवसर है।

प्र०—श्रुत यह ज्ञान है, फिर मायात्मक शास्त्रों को वा ये जिन कह जाते हैं उन कागुज आदि को श्रुत क्यों कहा जाता है ?

उ०—उपचार से; असल में श्रुत तो ज्ञान ही है। पर ऐसे प्रकाशित करने का साधन माया है और माया भी ऐसे ज्ञान से ही रहती है तथा कागुज आदि भी उस माया को लिपिबद्ध करके स्थापित करने के साधन हैं। इसी कारण माया या कागुज आदि को उक्त श्रुत कहा जाता है। २०।

अवधिज्ञान के प्रकार और उनके स्वामी—

द्विविधोऽवधिः २१

तत्र भवप्रत्ययो नारकदेवानाम्। २२।

यथोक्तनिमित्तः पदविकल्पः श्रेयणाम्। २३।

अवधिज्ञान दो प्रकार का है। उन दो में से भवप्रत्यय नारक देवों को होता है।

यथोक्तनिमित्त-श्रेयणामवधि छ प्रकार का है। जो अर्थात् विषय तथा मनुष्यों को होता है।

अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और श्रेयप्रत्यय ऐसे दो भेद हैं। जो धिज्ञान जन्म लेते ही प्रकट होता है यह भवप्रत्यय अर्थात् गिरफ्तार के लिए प्रवृत्ति, नियम आदि अनुष्ठान की अपेक्षा नहीं है, यह जन्म अवधिज्ञान भवप्रत्यय कहलाता है। और जो अवधिज्ञान श्रेयप्रत्यय

१ किन्तु जन्म लेने के बाद व्रत, नियम आदि गुणों के अनुष्ठान के बल से रकट किया जाता है वह गुणप्रत्यय या क्षयोपशमजन्य कहलाता है ।

प्र०—क्या भवप्रत्यय अवधिज्ञान क्षयोपशम के बिना ही उत्पन्न होता है ?

उ०—नहीं, उसके लिए भी क्षयोपशम तो अपेक्षित ही है ।

प्र०—तब तो भवप्रत्यय भी क्षयोपशमजन्य ही ठहरा । फिर भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय इन दोनों में क्या अन्तर है ?

उ०—कोई भी अवधिज्ञान हो, वह योग्य क्षयोपशम के बिना तो ही नहीं सकता । इसलिए अवधि-ज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम तो अवधिज्ञान मात्र का साधारण कारण है । इस तरह क्षयोपशम स्वका समान कारण होने पर भी किसी अवधिज्ञान को भवप्रत्यय और केसी को क्षयोपशमजन्य—गुणप्रत्यय कहा है, सो क्षयोपशम के आविर्भाव के निमित्तमेद की अपेक्षा से समझना चाहिए । देहधारियों की कुछ जातियाँ ऐसी हैं जिनमें जन्म लेते ही योग्य क्षयोपशम और तद्द्वारा अवधिज्ञान की उत्पत्ति हो जाती है । अर्थात् उन जाति वालों को अवधिज्ञान के योग्य क्षयोपशम के लिए उस जन्म में कोई तप आदि अनुष्ठान नहीं करना पड़ता । अतएव ऐसी जातिवाले सभी जीवों को न्यूनाधिक रूप में जन्म-सिद्ध अवधिज्ञान अवश्य होता है और वह जीवन पर्यन्त रहता है । इसके विनश्वर कुछ जातियाँ ऐसी भी हैं जिनमें जन्म लेने के साथ ही अवधिज्ञान प्राप्त होने का नियम नहीं है । ऐसी जाति वालों को अवधिज्ञान के योग्य क्षयोपशम के लिए तप आदि गुणों का अनुष्ठान करना आवश्यक है । अतएव ऐसी जाति वाले सभी जीवों में अवधिज्ञान संभव नहीं होता । सिर्फ उन्हीं में होता है जिन्होंने उस ज्ञान के लायक गुण पैदा किये हों । इसीसे क्षयोपशम रूप अन्तरङ्ग कारण समान होने पर भी उसके लिए किसी जाति में सिर्फ जन्म की और किसी जाति में तप आदि गुणों की अपेक्षा होने से

उ०—मोक्ष में उपयोगी बनना या न बनना यह किसी दृष्टि से नियत स्वभाव नहीं है पर उसका आधार अधिकारी की योग्यता ही। अगर अधिकारी योग्य और मुमुक्षु है तो लौकिक शास्त्रों से भी मोक्ष उपयोगी बना सकता है और अधिकारी पात्र न हो तो वह आपत्तिग्रस्त होने वाले शास्त्रों से भी अपने को नीचे गिराता है। तथानिहित प्रणेता की योग्यता की दृष्टि से लोकोत्तर भुत का विशेषत्व अवगत है।

प्र०—भुत यह ज्ञान है, फिर मारात्मक शास्त्रों को या वे गिन गये जाते हैं उन कागुज आदि को भुत क्यों कहा जाता है ?

उ०—उपचार से; असल में भुत तो ज्ञान ही है। पर ऐसी प्रकाशित करने का साधन भाया है और भाया भी ऐसे ज्ञान से ही होती है तथा कागुज आदि भी उस भाया की लिपिबद्ध करके रखने के साधन हैं। इसी कारण भाया या कागुज आदि को भुत कहा जाता है। २०।

अवधिज्ञान के प्रकार और उनके स्वामी—

द्विविधोऽवधिः २१

तत्र भवप्रत्ययो नारकदेवानाम् । २२ ।

यथोक्तनिमित्तः षड्विकल्पः शेषाणाम् । २३ ।

अवधिज्ञान दो प्रकार का है। उन दो में से भवप्रत्यय नाम देवों को होता है।

यथोक्तनिमित्त—क्षयोरक्षमजन्य अवधि ॥ प्रकार का है। अर्थात् तिर्य्य तथा मनुष्यों को होता है।

अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय ऐसे दो भेद हैं। जो भिन्न जन्म लेते ही प्रकट होता है यह भवप्रत्यय अर्थात् तिर्य्य के अर्थ के लिए मृत, नियम आदि अनुष्ठान की अपेक्षा नहीं है, पर अविज्ञान भवप्रत्यय कहलाता है। और जो अवधिज्ञान जन्मनि

है किन्तु जन्म लेने के बाद तप, नियम आदि गुणों के अनुष्ठान के बल से प्रकट किया जाता है वह गुणप्रत्यय या क्षयोपशमजन्य कहलाता है।

प्र०—क्या भवप्रत्यय अवधिज्ञान क्षयोपशम के बिना ही उत्पन्न होता है?

उ०—नहीं, उसके लिए भी क्षयोपशम तो अपेक्षित ही है।

प्र०—तब तो भवप्रत्यय भी क्षयोपशमजन्य ही ठहरा। फिर भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय इन दोनों में क्या अन्तर है?

उ०—कोई भी अवधिज्ञान हो, वह योग्य क्षयोपशम के बिना ही नहीं सकता। इसलिए अवधि-ज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम तो अवधिज्ञान मात्र का साधारण कारण है। इस तरह क्षयोपशम का समान कारण होने पर भी किसी अवधिज्ञान को भवप्रत्यय और किसी को क्षयोपशमजन्य—गुणप्रत्यय कहा है, सो क्षयोपशम के आविर्भाव निमित्तभेद की अपेक्षा से समझना चाहिए। देहधारियों की कुछ जातियाँ ही हैं जिनमें जन्म लेते ही योग्य क्षयोपशम और तद्द्वारा अवधिज्ञान की प्राप्ति हो जाती है। अर्थात् उन जाति वालों को अवधिज्ञान के योग्य योपशम के लिए उस जन्म में कोई तप आदि अनुष्ठान नहीं करना पड़ता। अतएव ऐसी जातिवाले सभी जीवों को न्यूनाधिक रूप में जन्म-जन्म अवधिज्ञान अवश्य होता है और वह जीवन पर्यन्त रहता है। इसके अतिरिक्त कुछ जातियाँ ऐसी भी हैं जिनमें जन्म लेने के साथ ही अवधिज्ञान प्राप्त होने का नियम नहीं है। ऐसी जाति वालों को अवधिज्ञान के योग्य योपशम के लिए तप आदि गुणों का अनुष्ठान करना आवश्यक है। अतएव ऐसी जाति वाले सभी जीवों में अवधिज्ञान संभव नहीं होता। सिर्फ जन्म में होता है जिन्होंने उस ज्ञान के लायक गुण पैदा किये हों। इसीसे योपशम रूप अन्तरङ्ग कारण समान होने पर भी उसके लिए किसी जाति में सिर्फ जन्म की और किसी जाति में तप आदि गुणों की अपेक्षा होने से

सुभीति की दृष्टि से अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय ऐसे हो न रखे गए हैं ।

देहधारी जीवों के चार वर्ग किये हैं : नारक, देव, तिर्यक और मनुज । इनमें से पहले दो वर्गवाले जीवों में भवप्रत्यय अर्थात् जन्म से ही परिज्ञान होता है और पिछले दो वर्गवालों में गुणप्रत्यय अर्थात् गुणों के परिज्ञान होता है ।

प्र०—जब सभी अवधिज्ञान वाले देहधारी ही हैं तब ऐसा कैसे कि किसी को तो प्रयत्न किये बिना ही जन्म से यह प्राप्त हो सके कि किसी को उसके लिए साध प्रयत्न करना पड़े ?

उ०—कार्य की विचित्रता अनुभवसिद्ध है । यह कौन नहीं जानता कि पक्षीजाति में जन्म लेने ही से आकाश में उड़ने की शक्ति प्राप्त होती है और इसके विपरीत मनुष्य जाति में जन्म लेने मात्र में कोई आकाश में उड़ नहीं सकता जब तक कि विमान आदि का साधन न मिला जाय । अथवा जैसे—कितनों में काव्यशक्ति जन्मसिद्ध होती है और दूसरे कितनों को यह प्रयत्न किये बिना प्राप्त ही नहीं होती ।

तिर्यक और मनुष्य में पाये जाने वाले अवधिज्ञान के छह भेद रखे गए हैं । वे ये हैं : आनुगात्मिक, अनानुगात्मिक, यथेमान, शिथिल, अवस्थित और अनवस्थित ।

१. जैसे जिस स्थान में चमक आदि किसी वस्तु की रंग ल्प्राप्ति हो उस स्थान से उठे दृष्ट लेने पर भी उसका रंग कायम ही रहता है, ऐसे ही अवधिज्ञान उसके उत्पत्ति क्षेत्र को छोड़ कर दूसरी जगह चले जाने पर भी कायम रहता है यह आनुगात्मिक है ।

२. जैसे किसी का स्मृति-ज्ञान ऐसा होता है कि जिसमें यह प्रसन्न होकर ठीक उच्च अमुक स्थान में ही रह सकता है, दूसरे स्थान में नहीं

जैसे ही जो अवधिज्ञान उसके उत्पत्ति स्थान को छोड़ देने पर कायम नहीं होता वह अनानुगामिक है ।

३. जैसे दियासलाई या अरणे आदि से पैदा होने वाली आग की ज्वलनशीलता बहुत छोटी होने पर भी अधिक अधिक सूखे ईंधन आदि को जलाने का क्रमशः बढ़ती है वैसे ही जो अवधिज्ञान उत्पत्तिकाल में अल्प विषयक होने पर भी परिणाम शुद्धि बढ़ने के साथ ही क्रमशः अधिक अधिक विषयक होता जाता है वह वर्धमान है ।

४. जैसे परिमित दाग वस्तुओं में लगी हुई आग नया दाग न मिलने का क्रमशः घटती ही जाती है वैसे जो अवधिज्ञान उत्पत्ति के समय अधिक विषय होने पर भी परिणाम शुद्धि कम हो जाने से क्रमशः अल्प अल्प विषयक होता जाता है वह क्षीयमान है ।

५. जैसे किसी प्राणी को एक जन्म में प्राप्त हुआ पुरुष आदि धेद या सारे अनेक तरह के शुभ-अशुभ संस्कार उसके साथ दूसरे जन्म में जाते हैं या आजन्म कायम रहते हैं, वैसे ही जो अवधिज्ञान जन्मान्तर होने पर भी आत्मा में कायम रहता है या केवल ज्ञान की उत्पत्ति पर्यन्त किंचित् जन्म ठहरता है वह अवस्थित है ।

६. जलतरङ्ग की तरह जो अवधिज्ञान कभी घटता है, कभी बढ़ता है, कभी आविर्भूत होता है और कभी तिरोहित हो जाता है वह अनवस्थित है । यद्यपि तीर्थङ्कर मात्र को तथा किसी अन्य मनुष्य को भी अवधिज्ञान जन्मसिद्ध प्राप्त होता है, तथापि उसे गुणप्रत्यय ही समझना चाहिए । क्योंकि योग्य गुण न होने पर वह अवधिज्ञान आजन्म कायम नहीं रहता, ऐसा कि देव या नरकगति में रहता है । २१, २२, २३ ।

मनःपर्याय के भेद और उनका अन्तर—

देखो अ० २, सू० ६ ।

सुभीते की दृष्टि से अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय ऐसे होकर रखे गए हैं ।

देहधारी जीवों के चार वर्ग किये हैं : नारक, देव, तिर्यञ्च और मनुष्य । इनमें से पहले दो वर्गवाले जीवों में भवप्रज्ञान होता है और पिछले दो वर्गवालों में भवप्रज्ञान होता है ।

प्र०—जब सभी अवधिज्ञान वाले देहधारी ही हैं तब ऐसा क्यों है कि किसी को तो प्रयत्न किये बिना ही जन्म से वह प्राप्त हो और किसी को उसके लिए खास प्रयत्न करना पड़े ?

उ०—कार्य की विचित्रता अनुभवसिद्ध है । यह कौन नहीं जानता कि पक्षीजाति में जन्म लेने ही से आकाश में उड़ने की शक्ति प्राप्त हो जाती है और इसके विपरीत मनुष्य जाति में जन्म लेने मात्र से कोई आकाश में उड़ नहीं सकता जब तक कि विमान आदि का सहारा न लिया जाय । अथवा जैसे—कितनों में काव्यशक्ति जन्मसिद्ध होती है और दूसरे कितनों को वह प्रयत्न किये बिना प्राप्त ही नहीं होती ।

तिर्यञ्च और मनुष्य में पाये जाने वाले अवधिज्ञान के छह भेद उल्लेख किये गए हैं । ये ये हैं : आनुगामिक, अनानुगामिक, वर्धमान, क्षीयमान, अवस्थित और अनवस्थित ।

१. जैसे जिस स्थान में वस्त्र आदि किसी वस्तु को रंग लगाया हो उस स्थान से उसे हटा लेने पर भी उसका रंग कायम ही रहता है वैसे ही अवधिज्ञान उसके उत्पत्ति क्षेत्र को छोड़ कर दूसरी जगह चले जाने पर भी कायम रहता है यह आनुगामिक है ।

२. जैसे किसी का ज्योतिष-ज्ञान ऐसा होता है कि जिससे वह प्रश्न का ठीक ठीक उत्तर अमुक स्थान में ही दे सकता है, दूसरे स्थान में नहीं ;

जैसे ही जो अवधिज्ञान उसके उत्पत्ति स्थान को छोड़ देने पर कायम नहीं होता वह अनानुगामिक है ।

३. जैसे दियासलाई या अरुणि आदि से पैदा होने वाली आग की धनगारी बहुत छोटी होने पर भी अधिक अधिक सूखे ईंधन आदि को फिर क्रमशः बढ़ती है वैसे ही जो अवधिज्ञान उत्पत्तिकाल में अल्प विषयक होने पर भी परिणाम शुद्धि बढ़ने के साथ ही क्रमशः अधिक अधिक विषयक होता जाता है वह वर्धमान है ।

४. जैसे परिमित दाग्र वस्तुओं में लगी हुई आग नया दाग्र न मिलने क्रमशः घटती ही जाती है वैसे जो अवधिज्ञान उत्पत्ति के समय अधिक विषय होने पर भी परिणाम शुद्धि कम हो जाने से क्रमशः अल्प अल्प विषयक होता जाता है वह क्षीयमान है ।

५. जैसे किसी प्राणी को एक जन्म में प्राप्त हुआ पुरुष आदि वेद या दूसरे अनेक तरह के शुभ-अशुभ संस्कार उसके साथ दूसरे-जन्म में जाते या आजन्म कायम रहते हैं, वैसे ही जो अवधिज्ञान जन्मान्तर होने पर भी आत्मा में कायम रहता है या केवल ज्ञान की उत्पत्ति पर्यन्त किंवा आजन्म ठहरता है वह अवस्थित है ।

६. जलतरङ्ग की तरह जो अवधिज्ञान कभी घटता है, कभी बढ़ता है, कभी आविर्भूत होता है और कभी तिरोहित हो जाता है वह अनवस्थित है । यद्यपि तीर्थङ्कर मात्र को तथा किसी अन्य मनुष्य को भी अवधिज्ञान जन्मसिद्ध प्राप्त होता है, तथापि उसे गुणप्रत्यय ही समझना चाहिए । क्योंकि योग्य गुण न होने पर वह अवधिज्ञान आजन्म कायम नहीं रहता, वैसे कि देव या नरकगति में रहता है । २१, २२, २३ ।

मनःपर्याय के भेद और उनका अन्तर--

देखो अ० २, सू० ६।

ऋजुविपुलमती मनःपर्यायः । २४ ।

विशुद्धप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः । २५ ।

ऋजुमति और विपुलमति ये दो मनःपर्याय हैं ।

विशुद्धि से और पुनःपतन के अभाव से उन दोनों का अन्तर । मनवाले-संशो—प्राणी किसी भी वस्तु का चिन्तन मन से करते हैं । चिन्तन के समय चिन्तनीय वस्तु के भेद के अनुसार चिन्तनकार्य में मन भिन्न भिन्न आकृतियों को धारण करता रहता है । ये आकृतियाँ मन के पर्याय हैं और उन मानसिक आकृतियों को साक्षात् जाननेवाला ज्ञान मनःपर्याय ज्ञान है । इस ज्ञान के बल से चिन्तनशील मन की आकृतियाँ जानी जाती हैं पर चिन्तनीय वस्तुएँ नहीं जानी जा सकती ।

प्र०—तो फिर क्या चिन्तनीय वस्तुओं को मनःपर्याय ज्ञानी जान सकता ?

उ०—जान सकता है, पर पीछे से अनुमान द्वारा ।

प्र०—तो कैसे ?

उ०—जैसे कोई मानसशास्त्र का अभ्यासी किसी का चेहरा या हाथ माथ प्रत्यक्ष देखकर उसके आधार पर उस व्यक्ति के मनोगत भावों के सामर्थ्य का ज्ञान अनुमान से करता है वैसे ही मनःपर्याय-ज्ञानी मनःपर्याय ज्ञान से किसी के मन की आकृतियों को प्रत्यक्ष देखकर बाद में अभ्यासक ऐसा अनुमान कर लेता है कि इस व्यक्ति ने अमुक वस्तु का चिन्तन किया; क्योंकि इसका मन उस वस्तु के चिन्तन के समय अवश्य होनेवाले अमुक प्रकार की आकृतियों से युक्त है ।

प्र०—ऋजुमति और विपुलमति का क्या अर्थ है ?

उ०—जो विषय को सामान्य रूप से जानता है वह ऋजुमति मनःपर्याय और जो विशेष रूप से जानता है वह विपुलमतिमनःपर्याय है ।

५०-जब ऋजुमति सामान्यग्राही है तब तो वह दर्शन ही हुआ, उसे ज्ञान क्यों कहते हो ?

उ०-यह सामान्यग्राही है-इसका मतलब इतना ही है कि वह विशेषों को जानता है, पर विपुलमति जितने विशेषों को नहीं जानता ।

ऋजुमति की अपेक्षा विपुलमति मनःपर्याय ज्ञान विशुद्धतर होता है । क्योंकि यह ऋजुमति की अपेक्षा सूक्ष्मतर और अधिक विशेषों को स्फुट-तया जान सकता है । इसके सिवा दोनों में यह भी अन्तर है कि ऋजुमति उत्पन्न होने के बाद कदाचित् चला भी जाता है, पर विपुलमति चला नहीं जाता; वह केवलज्ञान की प्राप्ति पर्यन्त अवश्य बना रहता है । २४, २५ ; १:

अवधि और मनःपर्याय का अन्तर-

✓ विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयेभ्योऽवधिमनःपर्याययोः । २६ ।

विशुद्धि, क्षेत्र, स्वामी और विषय द्वारा अवधि और मनःपर्याय का अन्तर जानना चाहिए ।

यद्यपि अवधि और मनःपर्याय ये दोनों पारमार्थिक विकल-अपूर्ण प्रत्यक्ष रूप से समान हैं तथापि दोनों में कई प्रकार से अन्तर है । जैसे विशुद्धिकृत, क्षेत्रकृत, स्वामिकृत और विषयकृत । १. मनःपर्यायज्ञान अवधिज्ञान की अपेक्षा अपने विषय को बहुत विशुद्ध रूप से जानता है इसलिए उससे विशुद्धतर है । २. अवधिज्ञान का क्षेत्र अंगुल के असंख्यातवें भाग से लेकर सारा लोक है और मनःपर्यायज्ञान का क्षेत्र तो मानुषोत्तर पर्यन्त पर्यन्त ही है । ३. अवधिज्ञान के स्वामी चारों गति वाले हो सकते हैं, पर मनःपर्याय के स्वामी सिर्फ संयत मनुष्य हो सकते हैं । ४. अवधि का विषय कतिपय पर्याय सहित रूपी द्रव्य है, पर मनःपर्याय का विषय तो सिर्फ उसका अनन्तवाँ भाग है अर्थात् मात्रे मनोद्रव्य है ।

१ देखो आगे सूत्र २९ ।

प्र०-विषय कम होने पर भी मनःपर्याय अवधि से विशुद्धतर मान गया, तो कैसे ?

उ०-विशुद्धि का आधार विषय की न्यूनाधिकता पर नहीं है कि विषयगत न्यूनाधिक सूक्ष्मताओं को जानने पर है। जैसे दो व्यक्तियों से एक ऐसा हो जो अनेक शास्त्रों को जानता हो, और दूसरा त्रिंशद शास्त्र को; तो भी अगर अनेक शास्त्रों को अपेक्षा एक शास्त्र जानने का व्यक्ति अपने विषय की सूक्ष्मताओं को अधिक जानता हो तो उसका ज्ञान पहले की अपेक्षा विशुद्ध कहलाता है। वैसे ही विषय अल्प होने पर भी उसकी सूक्ष्मताओं को अधिक जानने के कारण मनःपर्याय अवधि से विशुद्धतर कहा जाता है। २६।

पाँचों ज्ञानों के प्रात्य विषय—

मतिश्रुतयोर्निबन्धः सर्वद्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु । २७।

रूपिष्वयधेः । २८।

तदनन्तभागे मनःपर्यायस्य । २९।

सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य । ३०।

मति और श्रुतज्ञान की प्रवृत्ति—प्राप्तता सर्व पर्याय रहित अर्थात् परिपूर्ण पर्यायों से युक्त सब द्रव्यों में होती है।

अवधिज्ञान की प्रवृत्ति सर्व पर्याय रहित त्रिंशद रूपी—मूर्त्त द्रव्यों में होती है।

मनःपर्यायज्ञान की प्रवृत्ति उस रूपी द्रव्य के सर्व पर्याय रहित अन्तर्गते भाग में होती है।

केवलज्ञान की प्रवृत्ति सभी द्रव्यों में और सभी पर्यायों में होती है।

मति और श्रुतज्ञान के द्वारा रूपी, अरूपी सभी द्रव्य जाने जा सकते हैं पर पर्याय उनके कुछ ही जाने जा सकते हैं, सब नहीं।

प्र०—उक्त कथन से जान पड़ता है कि मति और भुत के ग्राह्य विषयों में न्यूनाधिकता है ही नहीं, सो क्या ठीक है ?

उ०—द्रवरूप ग्राह्य की अपेक्षा से तो दोनों के विषयों में न्यूनाधिकता नहीं है। पर पर्याप्त रूप ग्राह्य की अपेक्षा से दोनों के विषयों में न्यूनाधिकता अवश्य है। ग्राह्य पर्यायों की कमी-पेशी होने पर भी समानता सिर्फ इतनी है कि ये दोनों ज्ञान द्रव्यों के परिमित पर्यायों को ही जान सकते हैं संपूर्ण पर्यायों को नहीं। मतिज्ञान वर्तमानग्राही होने से इन्द्रियों की शक्ति और आत्मा की योग्यता के अनुसार द्रव्यों के कुछ कुछ वर्तमान पर्यायों को ही ग्रहण कर सकता है; पर भुतज्ञान त्रिकालग्राही होने से तीनों काल के पर्यायों को थोड़े बहुत प्रमाण में ग्रहण कर सकता है।

प्र०—मतिज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियों से पैदा होता है और वे इन्द्रियाँ सिर्फ मूर्त्त द्रव्य को ही ग्रहण करने का सामर्थ्य रखती हैं। फिर मतिज्ञान के ग्राह्य सब द्रव्य कैसे माने गए ?

उ०—मतिज्ञान इन्द्रियों की तरह मन से भी होता है; और मन स्वानुभूत या शास्त्रभुत सभी मूर्त्त, अमूर्त्त द्रव्यों का चिन्तन करता है। इसलिए मनोजन्य मतिज्ञान की अपेक्षा से मतिज्ञान के ग्राह्य सब द्रव्य मानने में कोई विरोध नहीं है।

प्र०—स्वानुभूत या शास्त्रभुत विषयों में मन के द्वारा मतिज्ञान भी होगा और भुतज्ञान भी, तब दोनों में फर्क क्या रहा ?

उ०—जब मानसिक चिन्तन, शब्दोल्लेख सहित हो तब भुतज्ञान और जब उससे रहित हो तब मतिज्ञान।

परम प्रकर्यप्राप्त परमावाधि-ज्ञान जो अलोक में भी लोकप्रमाण असंख्यत खण्डों को देखने का सामर्थ्य रखता है वह भी सिर्फ मूर्त्त द्रव्यों का

साक्षात्कार कर सकता है, अमूर्तों का नहीं। इसी तरह वह मूर्त्त द्रव्य भी समग्र पर्यायों को नहीं जान सकता।

मनःपर्याय-ज्ञान भी मूर्त्त द्रव्यों का ही साक्षात्कार करता है पर अनेक ज्ञान जितना नहीं। क्योंकि अवधिज्ञान के द्वारा सब प्रकार के पुद्गल ग्रहण किये जा सकते हैं; पर मनःपर्याय ज्ञान के द्वारा सिर्फ मनरूप ही हुए पुद्गल और भी वे मानुषोत्तर क्षेत्र के अन्तर्गत ही ग्रहण किये जा सकते हैं। इसीसे मनःपर्यायज्ञान का विषय अवधिज्ञान के विषय का अन्तर्भाग कहा गया है। मनःपर्याय-ज्ञान भी कितना ही विशुद्ध क्यों न हो; पर अपने ग्रह्य द्रव्यों के संपूर्ण पर्यायों को जान नहीं सकता। यद्यपि मनःपर्याय ज्ञान के द्वारा साक्षात्कार तो सिर्फ चिन्तनशील मूर्त्त मन का ही होता है; पर पीछे होनेवाले अनुमान से तो उस मन के द्वारा चिन्तन किये गये मूर्त्त, अनूर्त्त सभी द्रव्य जाने जा सकते हैं।

मति आदि चारों ज्ञान कितने ही शुद्ध क्यों न हों, पर वे चेतनाशक्ति के अपूर्ण विकासरूप होने से एक भी वस्तु के समग्र भावों को जानने में असमर्थ हैं। यह नियम है कि जो ज्ञान किसी एक वस्तु के संपूर्ण भावों को जान सके वह सब वस्तुओं के संपूर्ण भावों को भी ग्रहण कर सकता है वही ज्ञान पूर्णज्ञान कहलाता है; इसीको केवलज्ञान कहते हैं। यह ज्ञान चेतनाशक्ति के संपूर्ण विकास के समय प्रकट होता है। इसलिए इस अपूर्णताजन्य भेद-प्रभेद नहीं हैं। कोई भी वस्तु या भाव ऐसा नहीं है जिसके द्वारा प्रत्यक्ष न जाना जा सके। इसी कारण केवलज्ञान की प्रतीति सब द्रव्य और सब पर्यायों में मानी गई है। २७-३०।

एक आत्मा में एक साथ पाये जानेवाले ज्ञानों का वर्णन—
✓ एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्भ्यः। ३१।

एक आत्मा में एक साथ एक से लेकर चार तक ज्ञान भजना से अनियत रूप से होते हैं।

किसी आत्मा में एक साथ एक, किसी में दो, किसी में तीन और किसी में चार ज्ञान तक संभव है; पर पाँचों ज्ञान एक साथ किसी में नहीं होते। जब एक होता है तब केवलज्ञान समझना चाहिए; क्योंकि केवलज्ञान परिपूर्ण होने से उसके समय अन्य अपूर्ण कोई ज्ञान संभव नहीं। जब दो होते हैं तब मति और श्रुत; क्योंकि पाँच ज्ञान में से अनियत सहचारी दो ज्ञान ये ही हैं। शेष तीनों एक दूसरे को छोड़कर भी रह सकते हैं। जब तीन ज्ञान होते हैं तब मति, श्रुत और अवधि ज्ञान या मति, श्रुत और मनःपर्याय ज्ञान। क्योंकि तीन ज्ञान अपूर्ण अवस्था में ही संभव हैं और उस समय चाहे अवधिज्ञान हो या मनःपर्यायज्ञान; पर मति और श्रुत—दोनों अवश्य होते हैं। जब चार ज्ञान होते हैं तब मति श्रुत, अवधि और मनःपर्याय; क्योंकि ये ही चारों ज्ञान अपूर्ण अवस्थाभावी होने से एक साथ हो सकते हैं। केवलज्ञान का अन्य किसी ज्ञान के साथ सहचर्य इसलिए नहीं है कि वह पूर्ण अवस्थाभावी है और शेष सभी अपूर्ण अवस्थाभावी। पूर्णता तथा अपूर्णता का आपस में विरोध होने से दो अवस्थाएँ एक साथ आत्मा में नहीं होती। दो, तीन या चार ज्ञानों को एक साथ संभव कहा गया; सो शक्ति की अपेक्षा से, प्रवृत्ति की अपेक्षा से नहीं।

प्र०—इसका मतलब क्या?

उ०—जैसे मति और श्रुत—दो ज्ञानवाला या अवधि सहित तीन ज्ञानवाला कोई आत्मा जिस समय मतिज्ञान के द्वारा किसी विषय को जानने में प्रवृत्त हो उस समय वह अपने में श्रुत की शक्ति या अवधि की शक्ति होने पर भी उसका उपयोग करके तद्द्वारा उसके विषयों को जान नहीं सकता। इसी तरह वह श्रुतज्ञान की प्रवृत्ति के समय मति या अवधि शक्ति को भी काम में ला नहीं सकता। यही बात मनःपर्याय की

शक्ति के विषय में समझनी चाहिए। सारांश यह है कि एक ही एक साथ अधिक से अधिक चार ज्ञान शक्तियाँ हों तब भी वह में कोई एक ही शक्ति अपना जानने का काम करती है। अन्य उस समय निष्क्रिय रहती है।

केवलज्ञान के समय मति आदि चारों ज्ञान नहीं होते। सिद्धान्त सामान्य होने पर भी उसकी उत्पत्ति दो तरह से हो सकती है। कोई आचार्य कहते हैं कि केवलज्ञान के समय भी मति आदि चारों शक्तियाँ होती हैं पर वे सूर्यप्रकाश के समय ग्रह, नक्षत्र आदि के प्रकाश की तरह केवलज्ञान की प्रवृत्ति से अभिभूत हो जाने के कारण अपना ज्ञान रूप कार्य कर नहीं सकती। इसीसे शक्तियाँ होने पर भी केवलज्ञान के समय मति आदि ज्ञानपर्याय नहीं होते।

दूसरे आचार्यों का कथन है कि मति आदि चार ज्ञान शक्तियाँ आत्मा में स्वामायिक नहीं हैं; किन्तु कर्म-क्षयोपशम रूप होने से औपाधिक अर्थात् कर्म सापेक्ष हैं। इसलिए ज्ञानावरणीय कर्म का सर्वथा अन्त जानने पर—अब कि केवलज्ञान प्रकट होता है—उन औपाधिक शक्तियों में संभव ही नहीं है। इसलिए केवलज्ञान के समय केवलशक्ति के द्वारा ही अन्य कोई ज्ञानशक्तियाँ ही हैं और न उनका मति आदि ज्ञान रूप कार्य ही। ३१।

विपर्ययज्ञान का निर्धारण और विपर्ययता के हेतु—

मतिश्रुताज्बधयो विपर्ययश्च । ३२ ।

सदसतोरविशेषाद् यदृच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत् । ३३ ।

मति, श्रुत और अबाधि ये तीन विपर्यय—अज्ञानरूप भी हैं।

—वास्तविक और अवास्तविक का अन्तर न जानने से यदृच्छोपलब्धि विचारशून्य उपलब्धि के कारण उन्मत्त की तरह ज्ञान में अज्ञान ही है।

मति, श्रुत आदि पाँचों चेतनाशक्ति के पर्याय हैं। अपने अपने विषय को प्रकाशित करना उनका कार्य है। इसलिए वे सभी ज्ञान कहलाते हैं। परन्तु उनमें से पहले तीन, ज्ञान और अज्ञान रूप माने गए। जैसे मतिज्ञान, मति-अज्ञान, श्रुतज्ञान, श्रुत-अज्ञान, अवधिज्ञान, अधि-अज्ञान अर्थात् विभक्तज्ञान।

प्र०—मति, श्रुत और अधि ये तीन पर्याय अपने अपने विषय का प्रकाश करने के कारण जगत् ज्ञान कहलाते हैं तब उन्हीं को अज्ञान क्यों कहा जाता है? क्योंकि ज्ञान और अज्ञान दोनों शब्द परस्पर विरुद्ध अर्थ के शब्द होने से एक ही अर्थ में प्रकाश और अन्धकार शब्द की तरह प्रयुक्त नहीं हो सकते।

उ०—उक्त तीनों पर्याय लौकिक संकेत के अनुसार तो ज्ञान ही हैं; किन्तु यहाँ जो उन्हें ज्ञान और अज्ञानरूप कहा जाता है सो शास्त्रीय संकेत के अनुसार। आध्यात्मिक शास्त्र का यह संकेत है कि मिथ्यादृष्टि के मति, श्रुत और अधि ये तीनों ज्ञानात्मक पर्याय अज्ञान ही हैं और मिथ्यादृष्टि के उक्त तीनों पर्याय ज्ञान ही मानने चाहिए।

प्र०—यह संभव नहीं कि सिर्फ सम्यग्दृष्टि आत्मा प्रामाणिक व्यवहार चलाते हों और मिथ्यादृष्टि न चलाते हों। यह भी संभव नहीं कि सम्यग्दृष्टि को संशय-भ्रम रूप मिथ्याज्ञान विलकुल न होता हो और मिथ्यादृष्टि न होता ही हो। यह भी मुमकिन नहीं कि इन्द्रिय आदि साधन सम्यग्दृष्टि के तो पूर्ण तथा निर्दोष ही हों और मिथ्यादृष्टि के अपूर्ण तथा दुष्ट हों। यह भी कौन कह सकता है कि विज्ञान, साहित्य आदि विषयों में अपूर्ण प्रकाश डालने वाले और उनका यथार्थ निर्णय करनेवाले सभी सम्यग्दृष्टि हैं। इसलिए यह प्रथम होता है कि अध्यात्मशास्त्र के पूर्वोक्त ज्ञान-अज्ञान संबन्धी संकेत का आधार क्या है?

उ०—आध्यात्मिक ज्ञान का आधार आध्यात्मिक दृष्टि है, वैदिक दृष्टि नहीं। जीव दो प्रकार के हैं : मोक्षाभिमुख और संसारान्ध। मोक्षाभिमुख आत्मा में समभाव की मात्रा और आत्मविवेक होता है, इसलिए वे अपने सभी ज्ञानों का उपयोग समभाव की दृष्टि में ही करते हैं, सांसारिक वासना की दृष्टि में नहीं। यही कारण है कि चाहे जैसे दृष्टि से उनका ज्ञान अल्प ही हो पर वह ज्ञान कहा जाता है। इसके विपरीत संसारान्ध आत्मा का ज्ञान लौकिक दृष्टि से बहुत विशाल और स्पष्ट हो पर वह समभाव का पोषक न होकर विपरिमाण में सांसारिक वासना का पोषक होता है उतने ही परिमाण अज्ञान कहलाता है। जैसे कमी उन्मत्त मनुष्य भी सोने को सोना और लोहे को लोहा जानकर यथार्थ ज्ञान लाभ कर लेता है पर उन्माद के कारण वह सत्य-असत्य का अन्तर जानने में असमर्थ होता है। इससे उस सच्चा-झूठा सभी ज्ञान विचारशून्य या अज्ञान ही कहलाता है। वे संसारान्ध आत्मा कितना ही अधिक ज्ञानवाला क्यों न हो पर अज्ञान के विषय में अंधेरा होने के कारण उसका सारा लौकिक ज्ञान आध्यात्मिक दृष्टि से अज्ञान ही है।

सारांश, उन्मत्त मनुष्य को अधिक विभूति हो भी जाय और कभी भी का यथार्थ बोध भी हो जाय तथापि उसका उन्माद ही बढ़ता है, जैसे मिथ्या-दृष्टि आत्मा जिसके राग-द्वेष की तीव्रता और आत्मा का अज्ञान हो वह अपनी विशाल ज्ञानराशि का भी उपयोग सिर्फ सांसारिक वासना की दृष्टि में करता है। इसीसे उसके ज्ञान को अज्ञान कहा जाता है। इस विपरीत सम्यग्दृष्टि आत्मा जिसमें राग-द्वेष की तीव्रता न हो और आत्मज्ञ हो वह अपने छोटे भी लौकिक ज्ञान का उपयोग आत्मिक दृष्टि में करता है। इसलिए उसके ज्ञान को ज्ञान कहा है, वह आध्यात्मिक है। ३२, ३३।

नय के भेद—

नैगमसंग्रहव्यवहारजुसूत्रशब्दा नयाः । ३४ ।

आद्यशब्दौ द्वित्रिभेदौ । ३५ ।

नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और शब्द ये पाँच नय हैं ।

आद्य अर्थात् पहले—नैगम के दो और शब्द के तीन भेद हैं ।

नय के भेदों की संख्या के विषय में, कोई एक निश्चित परंपरा ही है । इनकी तीन परंपराएँ देखने में आती हैं । एक परंपरा तो ये तौर पर पहले से ही सात भेदों को मानती है; जैसे कि—नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवंभूत । यह परंपरा जैनागमों में दिगम्बर ग्रन्थों की है । दूसरी परंपरा सिद्धसेन दिवाकर की है । नैगम को छोड़कर बाकी के छः भेदों को मानते हैं । तीसरी परंपरा श्रुत सूत्र और उनके भाष्यगत है । इसके अनुसार नय के मूल पाँच हैं और बाद में प्रथम नैगम नय के (माध्य के अनुसार) देश-परिक्षेपी और सर्वपरिक्षेपी ऐसे दो तथा पाँचवें शब्द नय के सांप्रत, समभिरुद्ध और एवंभूत ऐसे तीन भेद हैं ।

किन्हीं भी एक या अनेक चीजों के बारे में एक या अनेक व्यक्तियों विचार अनेक तरह के होते हैं । अर्थात् एक ही वस्तु के विषय में-
 भिन्न-भिन्न विचारों की यदि गणना की जाए, तो वे-
 वों के निरूपण अपरिमित प्रतीत होंगे । अतः तद्विषयक प्रत्येक विचार
 । भाव क्या है ? का बोध करना अशक्य हो जाता है । इसलिए उनका
 तिसंश्लिष्ट और अतिविस्तृत प्रतिपादन छोड़ करके मध्यम-मार्ग से प्रति-
 पदन करना—यही नयों का निरूपण है । नयों का निरूपण अर्थात्
 विचारों का वर्गीकरण । नयवाद का अर्थ है—विचारों की मीमांसा ।

नयवाद में सिर्फ विचारों के कारण, उनके परिणाम या उनके तिरि
की ही चर्चा नहीं आती। किन्तु जो विचार परस्पर विरुद्ध सिद्ध
पड़ते हैं, और वास्तव में जिनका विरोध है नहीं—ऐसे विचारों के
अविरोध के बीज की गवेषणा करना, यही इस वाद का मुख्य दोष
है। अतः नयवाद की संक्षिप्त व्याख्या इस तरह हो सकती है कि—परस्पर
विरुद्ध दिखाई देनेवाले विचारों के वास्तविक अविरोध के बीज की गवेषणा
करके उन विचारों का समन्वय करने वाला शास्त्र। जैसे आत्मा के
बारे में ही परस्पर विरुद्ध मन्तव्य मिलते हैं। किसी जगह, 'आत्मा
एक है' ऐसा कथन है, तो अन्यत्र 'अनेक है' ऐसा भी मिलता है।
एकत्व और अनेकत्व परस्पर विरुद्ध दिखाई पड़ते हैं। ऐसी स्थिति में प्रश्न
होता है कि—इन दोनों का यह विरोध वास्तविक है या नहीं? यदि
वास्तविक नहीं, तो क्यों? इसका जवाब नयवाद ने ठूँढ़ निकाला है।
और ऐसा समन्वय किया है कि—व्यक्ति रूप से देखा जाय तो आत्मा
अनेक है, किन्तु यदि शुद्ध चैतन्य की ओर दृष्टि दें, तब तो एक ही है।
इस तरह का समन्वय करके नयवाद परस्पर विरोधी वाक्यों का भी अविरोध—
एकवाक्यता सिद्ध करता है। इसी तरह आत्मा के विषय में परस्पर
विरुद्ध दिखाई देने वाले—मित्यत्व-अनित्यत्व, कर्तृत्व-अकर्तृत्व आदि में
का भी अविरोध नयवाद से ही सिद्ध होता है। ऐसे अविरोध का ही
विचारक की दृष्टि—तात्पर्य—में ही है। इसी दृष्टि के लिए प्रस्तुत शास्त्र
में 'अपेक्षा' शब्द है। अतः नयवाद अपेक्षावाद भी कहा जाता है।

प्रथम किए गए ज्ञान निरूपण में श्रुत की चर्चा आ चुकी है।
नयवाद की देशना श्रुत विचारात्मक ज्ञान है और नय भी एक तरह का
अन्तर्गम वर्ण, और का विचारात्मक ज्ञान होने से श्रुत में ही समा जाता है।
उपरोक्त विरोध कैसे? इसीसे प्रथम यह प्रश्न उपस्थित होता है कि श्रुत का

निरूपण हो जाने के बाद नयों को उससे भिन्न करके नयवाद की देशना भ्रलंग क्यों की जाती है ? जैन तत्त्वज्ञान की एक विशेषता नयवाद के कारण गनी जाती है; लेकिन नयवाद तो श्रुत है, और श्रुत कहते हैं आगम प्रमाण को । जैनतर दर्शनों में भी प्रमाण चर्चा और उसमें भी आगम-प्रमाण का निरूपण है ही । अतः सहज ही दूसरा यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जब आगम-प्रमाण की चर्चा इतर दर्शनों में भी मौजूद है, तब आगम-प्रमाण व समाविष्ट ऐसे नयवाद की सिर्फ अलग देशना करने से ही जैन-दर्शन की तत्कृत विशेषता कैसे मानी जाय ? अथवा यों कहना चाहिए कि श्रुतप्रमाण के अतिरिक्त नयवाद की स्वतंत्र देशना करने में जैन-दर्शन के प्रवर्तकों का क्या उद्देश्य था ?

श्रुत और नय ये दोनों विचारात्मक ज्ञान तो हैं ही । फिर भी दोनों में फर्क यह है कि—किसी भी विषय को सर्वांश में स्पर्श करने वाला अथवा सर्वांश से स्पर्श करने का प्रयत्न करने वाला विचार श्रुत है और उसी विषय के किसी एक अंश को स्पर्श करके बैठ जानेवाला विचार नय है । इसी कारण नय को स्वतंत्र रूप से प्रमाण नहीं कह सकते फिर भी वह अप्रमाण नहीं है । जैसे अंगुली के अप्रमाण को अंगुली नहीं कह सकते, वैसे ही उसको 'अंगुली नहीं है' ऐसा भी नहीं कह सकते; क्योंकि वह अंगुली का अंश तो है ही । इसी तरह नय भी श्रुत प्रमाण का अंश है । विचार की उत्पत्ति का क्रम और तत्कृत व्यवहार—इन दो दृष्टियों से नय का निरूपण—श्रुत प्रमाण से भिन्न करके किया गया है । किसी भी वस्तु के विभिन्न अंशों के विचार ही अन्त में विशालता या समग्रता में परिणत होते हैं । विचार जिस क्रम से उत्पन्न होते हैं, उसी क्रम से तत्त्वबोध के उपायरूप से उनका वर्णन होना चाहिए । इस बात के मान लेने से ही स्वाभाविक तौर से नय का निरूपण श्रुत प्रमाण से अलग करना प्राप्त हो जाता है, और किसी एक

विषय का कितना भी समग्ररूप से ज्ञान हो तब भी व्यवहार में उसे ज्ञान का उपयोग एक एक अंश को लेकर ही होता है। और समग्र विचारात्मक भूत से अंश विचारात्मक नय का निरूपण भी प्राप्त होता है।

यद्यपि जैनैतर दर्शनों में आगम-प्रमाण की चर्चा है तथापि प्रमाण में समाविष्ट ऐसे नयवाद की जो जैन-दर्शन ने जुदी प्रतिष्ठा की उसका कारण निम्नोक्त है; और यही कारण इसकी विशेषता के लिये पड़ता है। सामान्यतः मनुष्य की ज्ञानशक्ति अधूरी होती है और अस्मिता-भ्रम निवेश अत्यधिक होता है। फलतः जब वह किसी भी विषय में कुछ सोचता है, तब वह उसको ही अन्तिम व संपूर्ण मानने को प्रेरित होता है। और इसी प्रेरणा के वश वह दूसरे के विचारों को समझने की कोश छोड़ देता है। अन्ततः वह अपने आंशिक ज्ञान में ही संपूर्ण का आरोप कर लेता है। इस आरोप के कारण एक ही वस्तु के बारे में हमें लेकिन भिन्न-भिन्न विचार रखने वालों के बीच सामंजस्य नहीं रहता। फलतः पूर्ण और सत्य ज्ञान का द्वार बन्द हो जाता है।

आत्मा आदि किसी भी विषय में अपने आप पुनः के आदि विचार को ही जब कोई एक दर्शन संपूर्ण मान कर चलता है तब विरोधी होने पर भी यथार्थ विचार रखने वाले दूसरे दर्शनों को अप्रामाण्य कह कर उनकी अवगणना करता है। इसी तरह दूसरा दर्शन उठता और फिर दोनों किसी तीसरे की अवगणना करते हैं। फलतः समता जगह विषमता और विवाद खड़े हो जाते हैं। इसी से सत्य और ज्ञान का द्वार खोलने और विवाद दूर करने के लिए ही नयवाद की प्रतिष्ठा की गई है। और उससे यह सूचित किया गया है कि प्रत्येक विचार को चाहे कि अपने विचार को आगमप्रमाण कहने से पूर्व यह देख ले

विचार प्रमाण-श्रोत्रिमें आने योग्य सर्वांशी है या नहीं। ऐसी सूचना ना यही नयवाद के द्वारा जैन-दर्शन की विशेषता है।

मान्य लक्षण किसी भी विषय का सापेक्ष निरूपण करने वाला विचार नय है।

संक्षेप में नय के दो भेद किये गए हैं : द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक।

जगत में छोटी या बड़ी सभी वस्तुएँ एक दूसरे से न तो सर्वथा समान ही होती हैं न सर्वथा समान ही। इनमें समानता और असमानता—नों अंश बने रहते हैं। इसी से वस्तुमात्र सामान्य-विशेष-उभयात्मक ऐसा कहा जाता है। मनुष्य की बुद्धि कभी तो वस्तुओं के सामान्य श की ओर छुटती है और कभी विशेष अंश की ओर। जब वह सामान्य अंश को ग्रहण करती है, तब उसका वह विचार—द्रव्यार्थिक नय, और जब वह विशेष अंश को ग्रहण करती है, तब यही विचार पर्यायार्थिक नय कहलाता है। सभी सामान्य और विशेष दृष्टियों भी एक सी नहीं होतीं, उनमें भी अन्तर रहता है। इसी को बतलाने के लिए इन दो दृष्टियों के फिर संक्षेप में भाग किये गए हैं। द्रव्यार्थिक के तीन और पर्यायार्थिक के चार—इस तरह कुल सात भाग बनते हैं, और ये ही सात नय हैं। द्रव्यदृष्टि में विशेष-पर्याय, और पर्यायदृष्टि में द्रव्य-सामान्य आता ही नहीं, ऐसी बात नहीं है। यह दृष्टिविभाग तो सिर्फ गौण-प्रधान भाव की अपेक्षा से ही समझना चाहिए।

प्र०—ऊपर कहे हुए दोनों नयों को सरल उदाहरणों से समझाइए।

उ०—कहीं भी, कभी भी और किसी भी अवस्था में रह कर समुद्र की तरफ दृष्टि डालने पर—जब जल के रंग, स्वाद, उसकी गहराई या छिछलापन, उसके विस्तार व सीमा इत्यादि विशेषताओं की ओर ध्यान

न जाकर सिर्फ जल ही जल ध्यान में आता है, तब वह एक मात्र सामान्य विचार कहलाता है; और यही जल विषयक द्रव्याधिक नय है।

इसके विपरीत जब रंग, स्वाद आदि विशेषताओं की ओर ध्यान है तब वह विचार जल की विशेषताओं का होने से जलविषयक नय कहलाएगा।

जैसे जल के विषय में कहा गया है, वैसे ही इसरी सभी वस्तुओं के बारे में भी समझा जा सकता है। विभिन्न स्थलों में फैले जल जैसी एक ही तरह की नाना वस्तुओं के विषय में निश्च प्रकार सामान्य और विशेषात्मक विचार संभव है; वैसे ही भूत, वर्तमान भविष्य इस त्रिकाल रूप अपार पट पर फैले हुए आत्मादि किसी पदार्थ के बारे में भी सामान्य और विशेषात्मक विचार संव्या संभव काल तथा अवस्था-भेद कृत चित्रों पर ध्यान न देकर जब केवल चैतन्य की ओर ही ध्यान जाता है, तब वह उसके विषय का द्रव्याधिक कहलाएगा। तथा चैतन्य की देश-कालादि कृत विविध दशाओं पर ध्यान जाएगा, तब वह चैतन्य विषयक पर्यायार्थिक समझा जायगा।

विशेष भेदों का स्वरूप * १. जो विचार लौकिक रुढ़ि अथवा लौकिक संग्रह अनुसरण में से पैदा होता है, वह नैगमनय है।

श्री उमास्वाति द्वारा सूचित नैगम के दो भेदों की व्याख्या प्रकार है:—घट-पट जैसे सामान्य बोधक नाम से जब एकाध घट-पट अर्थात् वस्तु ही विचार में ली जाती है तब वह विचार देश-परिक्षेपी नैगम कहलाता है, और जब उस नाम से विवक्षित होने वाले अर्थ की सारी वस्तुएँ विचार में ली जाती हैं तब वह विचार सर्वपरिक्षेपी नैगम कहलाता है।

२. जो विचार भिन्न भिन्न प्रकार की वस्तुओं को तथा अनेक व्यक्ति को किसी भी सामान्य तत्त्व के आधार पर एक रूप में संकलित कर ले दे, वह संग्रहणनय है।

३. जो विचार सामान्य तत्त्व के आधार पर एक रूप में संकलित वस्तुओं का व्यावहारिक प्रयोजन के अनुसार पृथक्करण करता है वह व्यवहारनय है।

इन तीनों नयों का उद्गम द्रव्यार्थिक की भूमिका में रहा हुआ है; अतः ये तीनों द्रव्यार्थिक प्रकृति वाले कहलाते हैं।

प्र०—ये नयों की व्याख्या देने से पहले ऊपर के तीन नयों को ही उदाहरणों द्वारा अच्छी तरह स्पष्ट कीजिए।

उ०—देश-काल एवं लोक-स्वभाव सम्बन्धी भेदों की विविधता के कारण लोक-रूढ़ियाँ तथा तत्सम्बन्ध संस्कार भी अनेक तरह के होते हैं, अतः उनसे उद्भूत नैगमनय भी अनेक तरह का होता है जिससे उसके उदाहरण विविध प्रकार के मिल जाते हैं; और वैसे ही दूसरे नये उदाहरण भी बनाए जा सकते हैं।

किसी काम के संकल्प से जाने वाले से कोई पूछता है कि—आप कहाँ जा रहे हैं? तब जवाब में वह कहता है कि—‘मैं कुल्हाड़ी या कलम लेने जा रहा हूँ।’

जवाब देने वाला वास्तव में तो कुल्हाड़ी के हाथे के लिए लकड़ी अथवा कलम के लिए किलक लेने ही जा रहा है, तब भी वह ऊपर का ही जवाब देता है, और पूछने वाला भी चट से उसके मतलब को समझ लेता है; यह एक तरह की लोकरूढ़ि है।

जात-पौत छोड़ कर भिक्षु बने हुए व्यक्ति का परिचय जब कोई पूर्वाश्रम के ब्राह्मण वर्ण द्वारा कराता है, तब भी ‘वह ब्राह्मण भ्रमण है’—यह कथन तत्काल स्वीकार कर लिया जाता है। इसी तरह चैत्र शुक्ला नवमी व त्रयोदशी के दिनों के आते ही हजारों वर्ष पहले के रामचन्द्र व महावीर के जन्मदिन के रूप में उन दिनों को लोग मानते हैं। तथा उन्हें जन्मदिन

मान कर वैसे ही उत्सवादि भी मनाते हैं । यह भी एक तरह की लो-
रुद्धि ही है ।

जब कभी खास खास मनुष्य समूह रूप में लड़ने लगते हैं, तब जो
लोग उनकी निवास-भूमि को ही लड़ने वाली मान कर बहुधा करने लगते
हैं—‘हिन्दुस्तान लड़ रहा है’ ‘चीन लड़ रहा है’—इत्यादि; ऐसे कथन में
आशय सुनने वाले भी समझ लेते हैं ।

इस प्रकार लोक-रुद्धियों से पड़ि हुए संस्कारों के कारण जो विचार
उत्पन्न होते हैं, वे सभी नेगमनय के नाम से पहली धेनी में गित लिये
जाते हैं ।

जब, चेतन रूप अनेक व्यक्तियों में जो सद्रूप एक सामान्य तत्त्व है;
उसी पर दृष्टि रखकर दूसरे विशेषों को ध्यान में न लाते
संग्रहणय हुए—सभी व्यक्तियों को एक रूप मान कर ऐसा विचार करते
कि—संपूर्ण जगत सद्रूप है; क्योंकि सत्ता रहित कोई वस्तु है ही नहीं—भी
संग्रहणय है । इसी तरह पक्षों की विविध किस्मों और भिन्न-भिन्न वर्तों के
ओर लक्ष्य न देकर एक मात्र ध्वज रूप सामान्य तत्त्व को ही ध्यान
में रखकर निवार करना कि—इस जगह सिर्फ ध्वज है, इसीका नाम
संग्रहणय है ।

सामान्य तत्त्व के अनुसार संततमभाव को लेकर संग्रहणय के अनन्त
उदाहरण बन सकते हैं । जितना विशाल सामान्य होगा, संग्रहणय भी
उतना ही विशाल समझना चाहिए । तथा जितना ही छोटा सामान्य
होगा, संग्रहणय भी उतना ही संक्षिप्त होगा । सारांश यह है कि जो जो
विचार सामान्य तत्त्व के आशय से विविध वस्तुओं का एकीकरण करके
प्रकृत होते हैं, वे सभी संग्रहणय की धेनी में रखे जा सकते हैं ।

विविध वस्तुओं को एक रूप में संकलित करने के बाद भी वह
उनका विशेष रूप में बोध कराना हो, या व्यवहार में उपयोग करने का

प्रसंग आये; तब उनका विशेष रूप से भेद करके पृथक्करण करना पड़ता है :

यद्यपि वस्त्र के मात्र से भिन्न-भिन्न प्रकार के वस्त्रों का अलग व्यवहारनय अलग बोध नहीं हो सकता । जो सिर्फ खादी चाहता है, वह वस्त्रों का विभाग किये बिना उसे नहीं पा सकता, क्योंकि वस्त्र तो कई प्रकार के हैं । इसी से खादी का कपड़ा, मिल का कपड़ा इत्यादि भेद भी करने पड़ते हैं । इसी प्रकार तत्त्वज्ञान के प्रदेश में सद्रूप वस्तु भी जड़ और चेतन रूप से दो प्रकार की है । चेतन तत्त्व भी संसार्य और मुक्त रूप से दो प्रकार का है—इत्यादि रूप से पृथक्करण करना पड़ता है । ऐसे ऐसे पृथक्करणोन्मुख सभी विचार व्यवहारनय की श्रेणी में आते हैं ।

ऊपर के उदाहरणों में देखा जा सकता है कि नैगमनय का आधार लोक-रूढ़ि है, लोक-रूढ़ि आरोप पर आधारित है, और आरोप है—सामान्य-तत्वाश्रयी । ऐसा होने से नैगमनय सामान्यप्राप्ति है, यह बात भी बिलकुल स्पष्ट हो जाती है । संग्रहनय तो स्पष्टरूप से एकीकरण रूप बुद्धि-व्यापार होने से सामान्यप्राप्ति है ही । व्यवहारनय में पृथक्करणोन्मुख बुद्धि-व्यापार होने पर भी उसकी क्रिया का आधार सामान्य होने से उसे भी सामान्यप्राप्ति ही समझना चाहिए । इसी कारण ये तीनों नय द्रव्यार्थिक नय के भेद माने जाते हैं ।

प्र०—इन तीनों नयों का पारस्परिक भेद और उनका संबन्ध क्या है ?

उ०—नैगमनय का विषय सबसे अधिक विशाल है, क्योंकि यह सामान्य और विशेष—दोनों का ही लोक-रूढ़ि के अनुसार कभी तो गौण रूप से और कभी मुख्य रूप से अवलंबन करता है । सिर्फ सामान्यलक्षी होने से संग्रह का विषय नैगम से कम है, और व्यवहार का विषय तो संग्रह से भी कम है; क्योंकि यह संग्रह द्वारा संकलित विषय का ही खास खास विशेषताओं के आधार पर पृथक्करण करने वाला होने से सिर्फ विशेषगामी है ॥

इस तरह दोनों का विषय-क्षेत्र उत्तरोत्तर कम होने से इनका सापेक्ष पौर्वापर्य सम्बन्ध है। सामान्य, विशेष और उन दोनों के सम्बन्ध प्रतीति नैगमनय कराता है। इसीमें से संप्रद का उद्भव होता है, और इसकी भित्ति पर ही व्यवहार का चित्र खींचा जाता है।

प्र०—पूर्वोक्त प्रकार से शेष चार नयों की व्याख्या कीजिए, जो उदाहरण दीजिये, और दूसरी जानकारी कराइये।

उ०—१. जो विचार भूत और भविष्यत् काल का स्वरूप न करे केवल वर्तमान को ही ग्रहण करता है वह ऋतुसूत्र है।

२. जो विचार शब्दप्रधान होता हुआ कितनेक शाब्दिक धर्मों से और छुट कर तदनुसार ही अर्थ-भेद की कल्पना करता है वह शब्दनय है।

श्री उमास्पाति द्वारा सूत्र में सूचित शब्दनय के तीन भेदों में प्रथम भेद सांप्रत है। अर्थात् शब्द नय ऐसा सामान्य पद साम्प्रत, समभिरुद्ध और एवंभूत इन तीनों भेदों को व्याप्त कर लेता है। यह प्रचलित सब परम्पराओं में साम्प्रत नामक पहले भेद में ही 'शब्दनय' का सामान्य पद रूढ़ हो गया है और साम्प्रत नय पद का स्थान 'शब्द' नय पद ने ले लिया है। इसलिए यहाँ पर सांप्रत नय की सामान्य व्याख्या की जाकर आगे विशेष स्पर्धीकरण करते समय शब्द नय पद का ही व्यवहार किया है। और उसका जो स्पर्धीकरण किया है, उसे ही साम्प्रत नय का स्पर्धीकरण समझना चाहिए।

३. जो विचार शब्द की व्युत्पत्ति के आधार पर अर्थ-भेद की कल्पना करता है वह समभिरुद्धनय है।

४. जो विचार शब्द से पालित होने वाले अर्थ के घटने पर ही नय को उस रूप में मानता है, अन्यथा नहीं वह एवंभूतनय है।

यद्यपि मनुष्य की कल्पना भूत और भविष्य की सर्वथा उपेक्षा करके :
 इसी चल सकती, तथापि मनुष्य की बुद्धि कई बार तात्कालिक परिणाम की
 ओर झुक कर सिर्फ वर्तमान में ही प्रवृत्ति करने।
 श्रुतसूत्रनय लगती है। ऐसी स्थिति में मनुष्य-बुद्धि ऐसा मानने।
 समझती है कि जो उपस्थित है, यही सत्य है, यही कार्यकारी है, और भूत।
 तथा भावी वस्तु वर्तमान में कार्य साधक न होने से शून्यवत् है। वर्तमान।
 समृद्धि ही सुख का साधन होने से समृद्धि कही जा सकती है। लेकिन।
 भूत-समृद्धि का स्मरण या भावी-समृद्धि की कल्पना वर्तमान में सुख को।
 गंधने वाली न होने से समृद्धि ही नहीं कही जा सकती। इसी तरह पुत्र-
 मौजूद हो, और माता-पिता की सेवा करे, तब तो वह पुत्र है। किन्तु
 जो पुत्र अतीत हो या भावी हो, पर मौजूद न हो वह तो पुत्र ही नहीं।
 इस तरह के सिर्फ वर्तमानकाल से सम्बन्ध रखने वाले विचार श्रुतसूत्रनय।
 की कोटि में रखे जाते हैं।

जब विचार की गहराई में उतरनेवाली बुद्धि एक बार भूत और
 भविष्यत् काल की जड़ काटने पर उतारु हो जाती है, तब वह दूसरी बार
 उससे भी आगे बढ़ कर किसी दूसरी जड़ को भी काटने
 शब्दनय पर तैयार होने लगती है। इसी से वह कभी सिर्फ शब्द
 को ही पकड़ कर प्रवृत्त होती है, और ऐसा विचार करने लगती है कि
 यदि भूत या भावी से पृथक् होने के कारण सिर्फ वर्तमान काल मान
 लिया जाय, तब तो एक ही अर्थ में व्यवहृत होने वाले भिन्न भिन्न
 लिङ्ग, काल, संख्या, कारक, पुरुष और उपसर्गयुक्त शब्दों के अर्थ
 भी अलग अलग क्यों न माने जायें ? जैसे तीनों कालों में कोई सूत्र रूप
 एक वस्तु नहीं है, किन्तु वर्तमान स्थित वस्तु ही एक मात्र वस्तु कहलाती
 है, वैसे ही भिन्न भिन्न लिङ्ग, संख्या और कालादि-से युक्त शब्दों द्वारा

कही जाने वाली वस्तुएँ भी भिन्न भिन्न ही मानी जानी चाहिए। ऐसे विचार करके काल और लिङ्गादि के भेद से अर्थ में भी भेद सुदि होने लगता है।

उदाहरणार्थ : शास्त्र में एक ऐसा वाक्य मिलता है कि—‘राज्यं नृप-
का नगर या’ इस वाक्य का अर्थ मोटे रूप से ऐसा होता है कि राज्य नृप-
का नगर भूतकाल में था, वर्तमान में नहीं; जब कि वास्तव में
लेखक के समय में भी राज्य ही मौजूद है। यदि वर्तमान में मौजूद है, तो
उसको ‘या’ क्यों लिखा? इस प्रश्न का जवाब शब्दतन्त्र देता है
यह कहता है कि वर्तमान में मौजूद राज्य से भूतकाल में राज्य को भिन्न
ही है, और उसी का वर्णन प्रस्तुत होने से ‘राज्यं या’ है। . . .
यह काव्यभेद से अर्थभेद का उदाहरण हुआ।

लिङ्गभेद से अर्थभेद : जैसे कि कुर्बो, कुर्ई। यहाँ पहला शब्द नर
जाति का और दूसरा नारी जाति का है। इन दोनों का वस्तुतः अर्थभेद
भी व्यवहार में प्रसिद्ध है। कितने ही तारों को नक्षत्र के नाम से
पुकारा जाता है, फिर भी इस शब्दतन्त्र के अनुसार ‘अमुक तारा नक्षत्र
है’ अथवा ‘यह मघा नक्षत्र है’ ऐसा शब्द व्यवहार नहीं किया जा सकता।
क्योंकि इस नय के अनुसार, लिङ्गभेद से अर्थभेद माने जाने के कारण
‘तारा और नक्षत्र’ एवं ‘मघा और नक्षत्र’ इन दोनों शब्दों का एक ही
अर्थ में प्रयोग नहीं कर सकते।

संस्थान (आकार) व्यस्थान (गमन) उपस्थान (उपस्थिति)।
प्रकार आराम, विराम इत्यादि शब्दों में एक ही धातु होने पर भी
उपसर्ग के लाने-जाने से जो अर्थ-भेद हो जाता है, वही शब्दतन्त्र की
श्रमिका की चनाता है।

इस तरह विविध दार्ष्टिक धर्मों के आधार पर जो अर्थ-भेद
अनेक गान्ध्यादि प्रचलित हैं, वे सभी शब्दतन्त्र की श्रेणी की हैं।

शब्दिक धर्मभेद के आधार पर अर्थभेद करने वाली बुद्धि ही जब और भी आगे बढ़ कर व्युत्पत्ति भेद का आश्रय लेने लगती समभिर्दृश्य है, और ऐसा मानने पर उतारू हो जाती है कि जहाँ पर अनेक जुदे जुदे शब्दों का एक ही अर्थ मान लिया जाता है, वहाँ पर भी वास्तव में उन सभी शब्दों का एक अर्थ नहीं हो सकता, किन्तु जुदा जुदा ही अर्थ है। उसकी दलील यह है कि यदि लिङ्गभेद और संख्याभेद आदि से अर्थभेद मान सकते हैं, तब शब्दभेद भी अर्थ का भेदक क्यों नहीं मान लिया जाता? ऐसा कह कर वह बुद्धि—राजा, नृप, भूपति आदि एकार्थक शब्दों का भी व्युत्पत्ति के अनुसार जुदा जुदा अर्थ करती है; और कहती है कि राजचिह्नों से शोभित हो वह—‘राजा’, मनुष्यों का रक्षण करने वाला—‘नृप’; तथा पृथ्वी का पालन-संवर्धन करनेवाला ही ‘भूपति’ है। इस तरह से उक्त तीनों नामों से कहे जाने वाले एक ही अर्थ में व्युत्पत्ति के अनुसार अर्थभेद की मान्यता रखनेवाला विचार समभिर्दृश्य कहलाता है। पर्याय भेद से की जानेवाली अर्थभेद की सभी कल्पनाएँ इसी नय की श्रेणी में आ जाती हैं।

एविशेष रूप से गहराई में जानि की आदतवाली बुद्धि जब अन्त तक गहराई में पहुँच जाती है, तब वह विचार करती है कि यदि व्युत्पत्ति भेद से अर्थभेद माना जा सकता है, तब तो ऐसा भी मानना एवम्भूतनय चाहिए कि जब व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ घटित होता हो, तभी उस शब्द का वह अर्थ स्वीकार करना चाहिए; तथा उस शब्द के द्वारा उस अर्थ का प्रतिपादन करना चाहिए, ‘अन्यथा नहीं’। इस कल्पना के अनुसार कितनी समय राजचिह्नों से शोभित होने की योग्यता को धारण करना, किंवा मनुष्य रक्षण के उत्तरदायित्व को प्राप्त कर लेना—इतना मात्र ही ‘राजा’ या ‘नृप’ कहलाने के लिए पर्याप्त नहीं। किन्तु इससे आगे.

बढ़कर 'राजा' तो उसी समय कहला सकता है, जब कि सचमुच समग्र को धारण करता हुआ उससे शोभायमान हो रहा हो; इसी तरह नव कहना चाहिए, जब वह मनुष्यों का रक्षण कर रहा हो। स्पष्ट यह है कि किसी व्यक्ति के लिए राजा या नृप शब्द का प्रयोग करने अभी ठीक होगा, जब कि उसमें शब्द का व्युत्पत्ति-सिद्ध अर्थ भी मिले हो रहा हो।

इसी तरह जब कोई सचमुच सेवा कर रहा हो, उसी समय उतनी बार ही उसे 'सेवक' नाम से पुकारा जा सकता है। जब वास्तव में कोई किया हो रही हो, उसी समय उससे संग्रन्थ रखने वाले विशेषण या विशेष्य नाम का व्यवहार करने वाली मान्यताएँ एवं भूतनय की कहलाती हैं।

पूर्वोक्त चार प्रकार की विचार श्रेणियों में जो अन्तर है, वही उदाहरणों से ही स्पष्ट हो सकता है। अतः उसे अब पुनः लिखने की जरूरत नहीं। हाँ, इतना जान लेना चाहिए कि पूर्वोक्त शेष वक्तव्य नय की अपेक्षा उत्तर-उत्तर नय सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता जाता है। अतएव उत्तर-उत्तर नय का विषय पूर्व-पूर्व नय के विषय पर ही अवलम्बित रहता है। इन चारों नयों का मूल पर्यायार्थिक नय है। वास्तव में इसलिए कही गई है कि ऋजुसूत्र सिर्फ वर्तमान को ही स्वीकार करता है, भूत और भविष्यत् को नहीं। अतः यह स्पष्ट है कि इसका विषय सामान्य न रह कर विशेष रूप से ही ध्यान में आता है; अर्थात् वास्तव में ऋजुसूत्र से ही पर्यायार्थिक नय-विशेषगामिनी दृष्टि का आरम्भ माना जाता है। ऋजुसूत्र के बाद के तीन नय तो उत्तरोत्तर और भी अधिक विशेषगामी बनते जाते हैं। इससे उनका पर्यायार्थिक होना तो स्पष्ट ही है।

यहाँ इतना और समझ लेना चाहिए कि इन चार नयों में माँ, अर्थात् कि उत्तर नय को पूर्व की अपेक्षा सूक्ष्म कहा जाता है, तब वह पूर्व नय

इतने अंश में तो उत्तर की अपेक्षा सामान्यगामी है ही। इसी तरह यार्थिक नय की भूमिका पर स्थित नैगमादि तीन नय भी—पूर्व की अपेक्षा उत्तरोत्तर सूक्ष्म होने से उतने अंश में तो पूर्व की अपेक्षा विशेषगामी बनने ही चाहिये।

इतने पर भी पहले के तीन नयों को द्रव्यार्थिक और बादके चारों को पर्यायार्थिक कहने का तात्पर्य इतना ही है कि प्रथम तीनों में मान्य तत्त्व और उसका विचार अधिक स्पष्ट है, क्योंकि वे तीनों अधिक लक्ष्य हैं। बाद के चार नय विशेष सूक्ष्म हैं, उनमें विशेष तत्त्व व उसका विचार भी ज्यादा स्पष्ट है। सामान्य और विशेष की इसी स्पष्टता यथा अस्पष्टता के कारण तथा उनकी मुख्यता-गौणता को ध्यान में रख कर सात नयों के द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक—ऐसे दो विभाग किये गए हैं। जब वास्तविक विचार करते हैं, तब सामान्य और विशेष—ये दोनों ही वस्तु के अविभाज्य दो पहलू होने से एकान्त रूप में एक नय के रूप को दूसरे नय के विषय से सर्वथा अलग नहीं कर सकते।

नयद्वये, विचारसरणि, या सापेक्ष अभिप्राय—इन सभी शब्दों का एक अर्थ है। पूर्वोक्त वर्णन से इतना पता अवश्य लगेगा कि किसी भी नय के विषय को लेकर विचारसरणियाँ अनेक हो सकती हैं। विचारसरणियाँ जितनी हों, पर उन्हें संक्षिप्त करके अमुक दृष्टि से सात ही भाग किये गए हैं। उनमें भी पहली विचारसरणि की अपेक्षा दूसरी में, और दूसरी की अपेक्षा तीसरी में उत्तरोत्तर अधिकाधिक सूक्ष्मत्व आता जाता है। एवंभूत नाम की अन्तिम विचारसरणि में सबसे अधिक सूक्ष्मत्व ज्ञेय पड़ता है। इसीलिए उक्त चार विचारसरणियों के अन्य प्रकार भी दो भाग किये गए हैं—व्यवहारनय और निश्चयनय। व्यवहार अर्थात् सूक्ष्मगामी अथवा उपचार-प्रधान और निश्चय अर्थात् सूक्ष्मगामी अथवा तत्त्वस्थ। वास्तव में एवंभूत ही निश्चय की परकाष्ठा है।

एक तीसरे प्रकार से भी सात नयों के दो विभाग किये जाते हैं—शब्दनय और अर्थनय । जिसमें अर्थ का विचार प्रधान रूप में हो जाय वह अर्थनय और जिसमें शब्द का प्राधान्य हो वह शब्दनय । सात पर्यन्त पहले के चार अर्थनय हैं, और बाकी के तीन शब्दनय हैं ।

पूर्वोक्त दृष्टियों के अलावा और भी बहुत सी दृष्टियाँ हैं । वे दो भाग हैं । एक तो सत्य को पहचानने का और दूसरा सत्य को स्वीकार का । जो भाग सिर्फ सत्य का विचार करता है, अर्थात् तत्त्वज्ञान है, वह ज्ञानदृष्टि—ज्ञाननय है । तथा जो भाग तत्त्वानुभव को पहचानने की पूर्णता समझता है, वह क्रियादृष्टि—क्रियानय है ।

ऊपर वर्णित सातों नय तत्त्व-विचारक होने से ज्ञाननय में सम्मिलित हैं । तथा उन नयों के द्वारा शोधित सत्यको जीवन में उतारनेवाला वही क्रियादृष्टि है । क्रिया का अर्थ है—जीवन को सत्यमय बनाना ।

दूसरा अध्याय

पहले अध्याय में सात पदार्थों का नामनिर्देश किया गया है। अगले नव अध्यायों में क्रमशः उनका विशेष विचार करना है। अतएव सबसे पहले इस अध्याय में जीव पदार्थ का तत्त्व—स्वरूप बतलाते हुए उसके भेद-अभेद आदि विषयों का वर्णन चौथे अध्याय तक करते हैं।

पाँच भाव, उनमें भेद और उदाहरण

औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौ-
द्यिकपारिणामिकौ च । १ ।

दिनवाष्टादशैकविंशतित्रिभेदा यथाक्रमम् । २ ।

सम्यक्त्वचारित्रे । ३ ।

ज्ञानदर्शनदानलाभभोगोपभोगवीर्याणि च । ४ ।

ज्ञानाज्ञानदर्शनदानादिलब्धयश्चतुस्त्रिपञ्चभेदाः यथाक्रमं
सम्यक्त्वचारित्रसंयमासंयमाश्च । ५ ।

गतिकषायलिङ्गमिथ्यादर्शनाऽज्ञानाऽसंयताऽसिद्धत्वले-
ख्याश्चतुश्चतुस्त्र्यैकैकैकपङ्कभेदाः । ६ ।

जीवमन्यामन्यत्वादीनि च । ७ ।

औपशमिक, क्षायिक और मिश्र—क्षायोपशमिक, ये तीन तथा औद्यिक,
पारिणामिक ये दो, कुल पाँच भाव हैं। सो जीव के स्वरूप हैं।

उक्त पाँच भावों के अनुक्रम से दो, नव, अठारह, इक्कीस और तीन
भेद हैं।

सम्यक्त्व और चारित्र ये दो औपशमिक हैं।

ज्ञान, दर्शन, दान, त्याग, भोग, उपभोग वीर्य तथा सम्पत्ति के चारित्र्य ये नव धार्मिक हैं ।

चार ज्ञान, तीन अज्ञान, तीन दर्शन, पाँच दानादि चारित्र्य, सम्पत्ति, चारित्र्य—सर्वविरति और संयमासंयम—देशविरति ये अष्ट धार्योपशमिक हैं ।

चार गतियाँ, चार कषाय, तीन लिङ्ग—वेद, एक मिथ्यादर्शन, अज्ञान, एक असंयम, एक असिद्धिभाव और छह देशाण्ड—वे दर्शन औदयिक हैं ।

जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व ये तीन तथा अन्य भी चारित्र्य भाग्य हैं ।

आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में जैनदर्शन का अन्य दर्शनों के साथ क्या मन्तव्य भेद है यही बतलाना प्रस्तुत सूत्र का उद्देश्य है । सांख्य के वेदान्त दर्शन आत्मा को कूटस्थनित्य मानकर उसमें कोई परिणाम नहीं मानते । ज्ञान, सुख दुःखादि परिणामों को वे प्रकृति या आविष्टक ही मानते हैं । वैशेषिक और नैयायिक ज्ञान आदि को आत्मा का गुण मानते हैं सही, पर ऐसा मानकर भी वे आत्मा को एकात्मनित्य—अपरिणामी मानते हैं । गौतम मीमांसक का मत वैशेषिक और नैयायिक जैसा ही है । वे दर्शन के अनुसार आत्मा एकात्मनित्य अर्थात् निरन्वय परिणामी प्रवाद मात्र है । जैन दर्शन का कथन है कि जैसे प्राकृतिक जड़ पदार्थों

१. भिन्न-भिन्न क्षणों में सुख-दुःख अथवा भोटे बहुत भिन्न ज्ञानादि परिणामों का जो अनुभव होता है, सिर्फ उन्हीं परिणामों को मानने और उनके बीच स्वरूप किसी भी अस्पर्श स्थिर तत्त्व को खोजकर न मिलने की निरन्वय परिणामों का प्रवाद करते हैं ।

तो कूटस्थनित्यता है और न एकान्तक्षणिकता किन्तु परिणामिनित्यता । वैसे ही आत्मा भी परिणामी नित्य है । अतएव ज्ञान सुख, दुःख यदि पर्याय आत्मा के ही समझने चाहिएँ ।

आत्मा के सभी पर्याय एक ही अवस्था वाले नहीं पाये जाते, कुछ पर्याय किसी एक अवस्था में, तो दूसरे कुछ पर्याय किसी दूसरी अवस्था पाये जाते हैं । पर्यायों की ये ही भिन्न भिन्न अवस्थाएँ भाव कहलाती । आत्मा के पर्याय अधिक से अधिक पाँच भाव वाले हो सकते हैं । पाँच भाव ये हैं— १ औपशमिक . २ क्षायिक, ३ क्षायोपशमिक, ४ औदयिक और ५ पारिणामिक ।

✓१. औपशमिक भाव वह है जो उपशम से पैदा होता हो । उपशम एक प्रकार की आरम शुद्धि है, जो सत्तागत कर्म का उदय बिलकुल रुक जाने पर वैसे ही होती है जैसे मल नीचे बैठ जाने पर भावों का स्वरूप जल में स्वच्छता होती है ।

२. क्षायिक भाव वह है जो क्षय से पैदा होता हो । क्षय आत्मा की वह परम विशुद्धि है, जो कर्म का सम्बन्ध बिलकुल छूट जाने पर वैसे ही प्रकट होती है जैसे सर्वथा मल निकाल देने पर जल में स्वच्छता आती है ।

३. क्षायोपशमिक भाव वह है जो क्षय और उपशम से पैदा होता हो । क्षयोपशम एक प्रकार की आरमिक शुद्धि है, जो कर्म के एक अंश का

१. हयोडे की चाहे जितनी चोटें लगीं, तब भी घन (एरन) जैसे स्थिर ही रहता है, वैसे ही देश, कालादि सम्बन्धी विविध परिवर्तनों के होने पर भी जिसमें किञ्चिन्मात्र भी परिवर्तन नहीं होता वही कूटस्थनित्यता है ।

२. तीनों कालों में मूल वस्तु के कायम रहने पर भी देश, कालादि के निमित्त से यदि परिवर्तन होता रहता है—वह परिणामिनित्यता है ।

प्रदेशोदय द्वारा क्षय होते रहने पर प्रकट होती है। यह विशिष्टि के मिश्रित है जैसे घोलने से मादक शक्ति के कुछ घाग हो जाने और कुछ घोलने पर कोदों की श्रद्धि।

४. औदयिक भाव वह है जो उदय से पैदा होता है। उदय एक प्रकार का आत्मिक कालुष्य-मालिन्य है, जो कर्म के विपाकद्वारा ऐसे ही होता है जैसे मल के मिल जाने पर जल में मालिन्य होता है।

५. पारिणामिक भाव द्रव्य का वह परिणाम है, जो सिर्फ इनके अस्तित्व से आप ही आप हुआ करता है अर्थात् किसी भी द्रव्य के स्वाभाविक स्वरूप परिणाम ही पारिणामिक भाव कहलाता है।

ये ही पाँच भाव आत्मा के स्वरूप हैं अर्थात् संसारी या मुक्त भी आत्मा हो उसके सभी पर्याय उक्त पाँच भावों में से किसी न किसी भाव वाले अवश्य होंगे। अजीव में उक्त पाँचों भाव वाले पर्याय नहीं हैं, इस लिए ये पाँचों अजीव के स्वरूप नहीं हो सकते। उक्त पाँचों भाव सभी जीवों में एक साथ पाये जाएँ यह भी नियम नहीं। समस्त मुक्त जीवों में सिर्फ दो भाव होते हैं, दायिक और पारिणामिक संसारी जीवों में कोई तीन भाव वाला कोई चार भाव वाला कोई पाँच भाव वाला होता है, पर दो भाव वाला कोई नहीं होता अर्थात् मुक्त आत्मा के पर्याय उक्त दो भाव में और संसारी के पर्याय तीन से लेकर पाँच भाव वाले तक पाये जाते हैं। अतएव पाँच भावों को जीव का स्वरूप कहें तो जीवशक्ति की अपेक्षा से या किसी जीव विशेष में सम्भव की दृष्टि से समझना चाहिए।

१. नीरस किये हुए कर्मदलितों का वेदन प्रदेशोदय है और विशिष्ट दलितों का विपाकवेदन विपाकोदय है।

जो पर्याय औदयिक भाव वाले हों वे वैभाविक और शेष चारों भाव वाले पर्याय स्वाभाविक हैं । १ ।

उक्त पाँच भावों के कुल त्रेपन भेद इस सूत्र में गिनाए हैं, जो अगले श्लोक में नाम पूर्वक क्रमशः बतलाये गए हैं कि किस भाव वाले कितने त्रेपने पर्याय हैं और वे कौन से हैं । २ ।

दर्शन-मोहनीय कर्म के उपशम से सम्यक्त्व का और चारित्र्य-मोहनीय कर्म के उपशम से चारित्र्य का आविर्भाव होता औपशमिक भाव है । इसलिए सम्यक्त्व और चारित्र्य ये दो ही पर्याय औपशमिक भाव वाले समझने चाहिएँ । ३ ।

केवल ज्ञानावरण के क्षय से केवलज्ञान, केवलदर्शनावरण के क्षय से ज्ञानदर्शन पञ्चविध अन्तराय के क्षय से दान, लाभ, भोग, उपभोग, और वीर्य ये पाँच लब्धियाँ, दर्शन-मोहनीय कर्म के क्षय से सम्यक्त्व, और चारित्र्य-मोहनीय कर्म के क्षय से चारित्र्य का आविर्भाव औदयिक भाव के भेद होता है । इसीसे केवल ज्ञानादि नवविध पर्याय औदयिक कहलाते हैं । ४ ।

मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण अवधिज्ञानावरण और मनःपर्याय ज्ञानावरण के क्षयोपशम से मति, श्रुत, अवधि और मनःपर्याय ज्ञान का आविर्भाव होता है । मति-अज्ञानावरण, श्रुत अज्ञानावरण और विभक्त ज्ञानावरण के क्षयोपशम से मति-अज्ञान, श्रुत-अज्ञान और विभक्तज्ञान का आविर्भाव होता है । चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण और अवधिदर्शनावरण के क्षयोपशम से अचक्षुर्दर्शन और अवधिदर्शन का आविर्भाव होता है । पञ्चविध अन्तराय के क्षयोपशम से दान, लाभ आदि उक्त पाँच लब्धियाँ आविर्भाव होता है । अनन्तानुबन्धी चतुष्क तथा दर्शनमोहनीय के

क्षयोपशम से सम्यक्त्व का आविर्भाव होता है। अनन्तानुबन्धी चारह प्रकार के कषाय के क्षयोपशम से चारित्र-सर्वधिरति का अविर्भाव होता है। अनन्तानुबन्धी आदि अष्टविध कषाय के क्षयोपशम से संयम-देशधिरति का आविर्भाव होता है। इसलिए मतिशान अदि अठारह प्रकार के ही पर्याय क्षयोपशमिक हैं। ५।

औदयिक भाव
के भेद

गति नाम-कर्म के उदय का फल नरक, सिद्धि, मनुष्य और देव ये चार गतियाँ हैं। कषायमोह के उदय से क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कषायादिते हैं। वेदमोहनीय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक वेद होते हैं। मिथ्यात्वमोहनीय के उदय से मिथ्यादर्शन-तत्त्व का अभिमान होता है। अज्ञान-ज्ञानाभाव, ज्ञानावरणीय के उदय का फल है। असंयत-संयत का सर्वथा अभाव, अनन्तानुबन्धी आदि बारह प्रकार के चारित्र-सर्वधिरति के उदय का परिणाम है। असिद्धत्व-शरीरधारण वेदनीय, आहुति और गोत्र कर्म के उदय का नतीजा है। कृष्ण, नील, काशेत, तैल, और शुक्र ये छह प्रकार की लक्षणाएँ-कषायोदय रजित योगपरिणाम-कर्म के उदय अथवा योगजनक शरीरनाम कर्म के उदय का फल है। अगति आदि उक्त इकतीस पर्याय औदयिक कहे जाते हैं। ६।

जीवत्व-चेतन्य, भव्यत्व-शुक्ति की योग्यता, अभव्यत्व-गुरुत्व अयोग्यता, ये तीन भाव स्वामाधिक हैं अर्थात् नष्ट पारिणामिक भाव के भेद कर्म के उदय से, न उपशम से, न क्षय से न क्षयोपशम से पैदा होते हैं; किन्तु अनादिशब्द भव्य के अस्तित्व से ही सिद्ध हैं, इसीसे वे पारिणामिक हैं।

प्र०—क्या पारिणामिक भाव तीन ही हैं।

उ०—नहीं और भी हैं।

प्र०—कौन से ?

उ०—अस्तित्व, अन्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, गुणवत्त्व, प्रदेशवत्त्व, असंख्यातप्रदेशत्व, असर्वगतत्व, अरूपत्व आदि अनेक हैं।

प्र०—किर तीन ही क्यों गिनाए गए ?

उ०—यहाँ जीव का स्वरूप बतलाना है सो उसके असाधारण भावों के द्वारा ही बतलाया जा सकता है। इसलिये औपशमिक आदि के साथ पारिणामिक भाव भी वे ही बतलाए हैं जो सिर्फ जीव के असाधारण हैं। अस्तित्व आदि पारिणामिक हैं सही; पर वे जीव की तरह अजीव में भी हैं। इसलिए वे जीव के असाधारण भाव नहीं हैं। इसीसे यहाँ उनका निर्देश नहीं किया गया, तथापि अन्त में आदि शब्द रक्खा है सो उन्हीं को सूचित करने के लिए; और दिगम्बर सम्प्रदाय में यही अर्थ 'च' शब्द से निकाला गया है। ७।

जीव का लक्षण

उपयोगो लक्षणम् । ८ ।

उपयोग यह जीव का लक्षण है ।

जीव जिसको आत्मा और चेतन भी कहते हैं वह अनादिसिद्ध, स्वतन्त्र द्रव्य है। तार्किक दृष्टि से अरूपी होने के कारण उसका ज्ञान इन्द्रियों द्वारा नहीं हो सकता, पर स्वसंवेदन प्रत्यक्ष तथा अनुमान आदि से किया जा सकता है। तथापि साधारण जिज्ञासुओं के लिए एक ऐसा लक्षण बतला देना चाहिए जिससे कि आत्मा की पहचान की जा सके। इसी अभिप्राय से प्रस्तुत सूत्र में उसका लक्षण बतलाया है। आत्मा लक्ष्य-शेय है और उपयोग लक्षण-ज्ञानने का उपाय है। जगत् अनेक जड़-चेतन पदार्थों का मिश्रण है। उसमें से जड़ और चेतन का विवेक पूर्वक निश्चय करना हो तो उपयोग के द्वारा ही हो सकता है; क्योंकि उपयोग

तत्तम माय से सभी आत्माओं में अवश्य पाया जाता है। जिसमें उपयोग न हो।

प्र०—उपयोग क्या वस्तु है ?

उ०—बोध रूप व्यापार ही उपयोग है।

प्र०—आत्मा में बोध की क्रिया होती है और जड़ में नहीं, तो क्यों ?

उ०—बोध का कारण चेतनाशक्ति है। वह जिसमें हो, उसी में हो-
क्रिया हो सकती है, दूसरे में नहीं। चेतनाशक्ति आत्मा में ही है, जड़
में नहीं।

प्र०—आत्मा स्वतन्त्र द्रव्य है, इसलिए उसमें अनेक गुण हो-
सकते हैं, फिर उपयोग को ही लक्षण क्यों कहा ?

उ०—नित्यन्देह आत्मा में अनन्त गुण-पर्याय हैं, पर उन सब में
उपयोग ही मुख्य है; क्योंकि स्व-प्रकाश रूप होनेसे उपयोग ही कलन
तथा इतर पर्यायों का ज्ञान करा सकता है। इसके सिवा आत्मा जो कुछ
अस्ति-नास्ति जानता है, अनुभव करता है, सुख-दुःख का अनुभव करता
है वह सब उपयोग से। अतएव उपयोग ही सब पर्यायों में प्रधान है।

प्र०—क्या लक्षण स्वरूप से भिन्न है ?

उ०—नहीं।

प्र०—तब तो पहले जो पाँच भावों को जीव का स्वरूप कहा है, वे सब
लक्षण हुए, फिर ब्रह्मा लक्षण स्तलाने का क्या प्रयोजन ?

उ०—असाधारण धर्म भी सब एक से नहीं होते। कुछ तो ऐसे
होते हैं जो सत्य में होते हैं सही, पर कमी होते हैं, कमी नहीं। कुछ
ऐसे भी होते हैं जो समग्र सत्य में नहीं रहते और कुछ ऐसे भी होते हैं
जो तीनों काल में समग्र सत्य में रहते हैं। समग्र सत्य में तीनों काल में
पाया जाने वाला उपयोग ही है। इसलिए लक्षणरूप से उसका सूत्र

मन किया और तद्द्वारा यह सूचित किया है कि औपशमिक आदि भाव-
 भेद के स्वरूप हैं सही, पर वे न तो सब आत्माओं में पाये जाते हैं और
 त्रिकालवर्ती ही हैं। त्रिकालवर्ती और सब आत्माओं में पाया जाने
 वाला एक जीवत्व रूप पारिणामिक भाव ही है, जिसका फलित अर्थ उपयोग
 होता है। इसलिए उसी को अलग करके यहाँ लक्षण रूप से कहा है।
 सारे सब भाव कादाचित्क—कभी होनेवाले कभी नहीं होने वाले, कतिपय-
 क्षणवर्ती और कर्म साक्षेप होने से जीव के उपलक्षण हो सकते हैं, लक्षण
 हीं। उपलक्षण और लक्षण का अन्तर यह है कि जो प्रत्येक लक्ष्य में
 आत्मभाव से तीनों काल में पाया जाय—जैसे अग्नि में उष्णत्व—वह लक्षण,
 और जो किसी लक्ष्य में हो किसी में न हो, कभी हो कभी न हो, और
 वभावसिद्ध न हो वह उपलक्षण, जैसे अग्नि के लिए धूम। जीवत्व को
 गेड़कर भावों के भावन भेद आत्मा के उपलक्षण ही हैं। ८।

उपयोग की विविधता

स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः । ९ ।

वह उपयोग दो प्रकार का है तथा आठ प्रकार का और चार प्रकार
 का है।

जानने की शक्ति—चेतना समान होने पर भी, जानने की क्रिया—
 बोधव्यापार वा उपयोग—सब आत्माओं में समान नहीं देखी जाती। यह
 उपयोग की विविधता, बाह्य-आभ्यन्तर कारणकलाप की विविधता पर
 प्रबलभित है। विषय भेद, इन्द्रिय आदि साधन भेद, देश-काल भेद
 रत्नादि विविधता बाह्य सामग्री की है। आवरण की सीमता-मन्दता का
 आंतरिक आन्तरिक सामग्री की विविधता है। इस सामग्री-बैचिन्त्य की
 प्रदोस्त एक ही आत्मा भिन्न भिन्न समय में भिन्न भिन्न प्रकार की बोधक्रिया
 करता है और अनेक व्यापार एक ही समय में भिन्न भिन्न बोध करने हैं।

यह बोध की विविधता अनुभवगम्य है। इसको संक्षेप में वर्गीकृत कर चतुष्टय ही इस सूत्र का उद्देश्य है।

उपयोगराशि के सामान्यरूप से दो विभाग किये जाते हैं—१. साकार २. अनाकार। विशेषरूप से साकार-उपयोग के आठ और अनाकार-उपयोग के चार विभाग किये हैं। इस तरह उपयोग के कुल बारह भेद होते हैं।

साकार के आठ भेद ये हैं—मतिज्ञान, भुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन्त्रज्ञान, केवलज्ञान, मति-अज्ञान, भुत-अज्ञान और विमङ्गलज्ञान। अनाकार-उपयोग के चार भेद ये हैं—चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन।

प्र०—साकार और अनाकार का मतलब क्या है ?

उ०—जो बोध प्राश्रवस्तु को विशेष रूप से जानने वाला हो वह साकार उपयोग; और जो बोध प्राश्रवस्तु को सामान्य रूप से जानने वाला हो वह अनाकार उपयोग है। साकार को ज्ञान या सधिकल्पक बोध और अनाकार को दर्शन या निर्विकल्पक बोध भी कहते हैं।

प्र०—उक्त बारह भेद में से कितने भेद पूर्ण विकसित चेतनाशक्ति के कार्य हैं और कितने अपूर्ण विकसित चेतनाशक्ति के कार्य ?

उ०—केवलज्ञान और केवलदर्शन ये दो पूर्ण विकसित चेतना के व्यापार और शेष सब अपूर्ण विकसित चेतना के व्यापार हैं।

प्र०—विकास की अपूर्णता के समय तो अपूर्णता की विविधता के कारण उपयोग भेद सम्भव है पर विकास की पूर्णता के समय उस भेद का भेद कैसे ?

उ०—विकास की पूर्णता के समय केवलज्ञान और केवलदर्शन ही जो उपयोग भेद माना जाता है इसका कारण निम्न प्राथमिक विषय की विविधता है अर्थात् प्राथमिक विषय सामान्य और विशेष रूप में उपपन्नभाव है इसलिए उसको जानने वाला चेतनाजन्य व्यापार भी ज्ञान और दर्शन रूप में ही प्रकार का होता है।

प्र०—साकार के आठ भेद में ज्ञान और अज्ञान का क्या अन्तर है ?

उ०—और कुछ नहीं, सिर्फ सम्यक्त्व के सहभाव, असहभाव का ।

प्र०—तो फिर शेष दो ज्ञानों के प्रतिपक्षी अज्ञान और दर्शन के प्रतिपक्षी अदर्शन क्यों नहीं ?

उ०—मनःपर्याय और केवल ये दो ज्ञान सम्यक्त्व के बिना होते ही नहीं, इस लिए उनके प्रतिपक्ष का संभव नहीं। दर्शनों में केवलदर्शन सम्यक्त्व के सिवा नहीं होता; पर शेष तीन दर्शन सम्यक्त्व के अभाव में भी होते हैं; तथापि उनके प्रतिपक्षी तीन अदर्शन न कहने का कारण यह है कि दर्शन यह सामान्यमात्र का बोध है। इस लिए सम्यक्त्वी और मिथ्यात्वी के दर्शन के बीच कोई भेद नहीं बतलाया जा सकता ।

प्र०—उक्त चारह भेदों की व्याख्या क्या है ?

उ०—ज्ञान के आठ भेदों का स्वरूप पहले ही बतलाया जा चुका है। दर्शन के चार भेदों का स्वरूप इस प्रकार है—१. जो सामान्य बोध नेत्रजन्य हो वह चक्षुर्दर्शन, २. नेत्र के सिवा अन्य किसी इन्द्रिय से या मन से होने वाला सामान्य बोध अचक्षुर्दर्शन, ३. अवधिलब्धि से मूर्त पदार्थों का सामान्य बोध अवधिदर्शन, ४. और केवललब्धि से होने वाला समस्त पदार्थों का सामान्य बोध केवलदर्शन कहलाता है । ९ ।

जीवराशि के विभाग

संसारिणो मुक्ताश्च । १० ।

संसारी और मुक्त ऐसे दो विभाग हैं ।

जीव अनन्त हैं । चैतन्य रूप से वे सब समान हैं । यहाँ उनके दो विभाग किये गये हैं सौ पर्याय विशेष के सद्भाव-असद्भाव की अपेक्षा से,

१. देखो अ० १, सू० ९ से ३३ तक

अर्थात् एक संसार रूप पर्याय वाले और दूसरे संसार रूप पर्याय वाले पहले प्रकार के जीव संसारी और दूसरे प्रकार के मुक्त कह्यो हैं ।

प्र०—संसार क्या वस्तु है ?

उ०—द्रव्य और भाव बन्ध ही संसार है । कर्मदत्त का भिन्न सम्बन्ध द्रव्य है । राग-द्वेष आदि वासनाओं का सम्बन्ध भावबन्ध है ।

संसारी जीव के भेद-प्रभेद

समनस्काऽमनस्काः । ११ ।

संसारिणस्त्रसस्थावराः । १२ ।

पृथिव्यऽम्बुवनस्पतयः स्थावराः । १३ ।

तेजोवायु द्विन्द्रियादयश्च त्रसाः । १४ ।

मनवाले और मनरहित ऐसे संसारी जीव हैं ।

तथा वे त्रस और स्थावर हैं ।

पृथिवीकाय, जलकाय और वनस्पतिकाय ये तीन स्थावर हैं ।

तेजःकाय, वायुकाय और द्विन्द्रिय आदि त्रस हैं ।

संसारी जीव भी अनन्त हैं । संशेष में उनके दो विभाग मिले हैं । भी दो तरफ से । पहला विभाग मन के सम्बन्ध और असम्बन्ध पर निर्भर है, अर्थात् मनवाले और मनरहित इस तरह दो विभाग मिले हैं, जिससे संसारी का समावेश हो जाता है । दूसरा विभाग त्रस और त्रस के आधार पर किया है अर्थात् एक त्रस और दूसरे स्थावर । इस विभाग से भी संसारी जीवों का समावेश हो जाता है ।

प्र०—मन किसे कहते हैं ?

उ०—जिससे विचार किया जा सके ऐसी आत्मिक शक्ति मन है । इस शक्ति से विचार करने में सहायक होनेवाले एक प्रकार के सामान्य मन भी मन कहलाते हैं । पहला भावमन और दूसरा इन्द्रियमन कहा जाता है ।

प्र०—ब्रसत्व और स्यावरत्व का मतलब क्या है ?

उ०—उद्देश्य पूर्वक एक जगह से दूसरी जगह जाने या हिलने चलने की शक्ति यह ब्रसत्व, और ऐसी शक्ति का न होना यह स्यावरत्व ।

प्र०—जो जीव मनरहित कहे गये हैं क्या उनके द्रव्य, भाव किसी प्रकार का मन नहीं होता ?

उ०—होता है, पर सिर्फ भावमन ।

प्र०—तब तो सभी मनवाले हुए, फिर मनवाले और मनरहित यह विभाग कैसे ?

उ०—द्रव्यमन की अपेक्षा से अर्थात् जैसे बहुत बूढ़ा आदमी पाँव और चलने की शक्ति होने पर भी लकड़ी के सहारे के बिना नहीं चल सकता; इसी तरह भावमन होने पर भी द्रव्यमन के बिना स्पष्ट विचार नहीं किया जा सकता । इसी कारण द्रव्यमन की प्रधानता मानकर उसके भाव और अभाव की अपेक्षा से मनवाले और मनरहित ऐसा विभाग किया है ।

प्र०—क्या दूसरा विभाग करने का यह तो मतलब नहीं है कि सभी ब्रस समनस्क और स्यावर सभी अमनस्क हैं ।

उ०—नहीं; ब्रस में भी कुछ ही समनस्क होते हैं, सब नहीं । और स्यावर तो सभी अमनस्क ही होते हैं । ११, १२ ।

स्यावरके पृथिवीकाय, जलकाय और वनस्पतिकाय ये तीन भेद हैं और ब्रस के तेजःकाय, वायुकाय ये दो भेद तथा द्वान्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय ऐसे भी चार भेद हैं ।

प्र०—ब्रस और स्यावरका मतलब क्या है ?

उ०—ब्रसके ब्रस नाम-कर्म का उदय हो वह ब्रस, और स्यावर नाम-कर्म का उदय हो वह स्यावर ।

प्र०—ब्रस नाम-कर्म के उदय की और स्यावर नाम-कर्म के उदय की पहचान क्या है ?

उ०—दुःख को त्यागने और सुख को पाने की प्रवृत्ति का स्वरूप में दिखाई देना और न दिखाई देना यही क्रमशः अस नाम-कर्म के उदय की और स्थावर नाम-कर्म के उदय की पहचान है।

प्र०—क्या इंद्रिय आदि की तरह तेजःकायिक और वायुकायिक जीव भी उक्त प्रवृत्ति करते हुए स्पष्ट दिखाई देते हैं, मिलते-जुलते उनको माना जाय ?

उ०—नहीं।

प्र०—तो फिर पृथिवी कायिक आदि की तरह उनको स्थावर माना न जाय ?

उ०—उक्त लक्षण के अनुसार वे असल में स्थावर ही हैं। जहाँ इंद्रिय आदि के साथ विषय गति का सादृश्य देखकर उनको अस माना जाय अस दो प्रकार के हैं—लब्धिअस और गतिअस। अस नाम-कर्म के उदय वाले लब्धिअस हैं, ये ही मुख्य अस हैं; जैसे प्रांशिर ने तेजः पञ्चेन्द्रिय तक के जीव। स्थावर नाम-कर्म का उदय होने पर भी अस ही गति होने के कारण जो अस कहलाते हैं वे गतिअस। ये उदय अस से अस हैं; जैसे तेजःकायिक और वायुकायिक। १३, १४।

इन्द्रियों की संख्या, उनके भेद-प्रभेद और नाम निर्देश

पञ्चेन्द्रियाणि । १५।

द्विविधानि । १६।

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् । १७।

लब्ध्युपयोगो भावेन्द्रियम् । १८।

उपयोगः स्पर्शादिषु । १९।

स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि । २०।

इन्द्रियाँ पाँच हैं ।

वे प्रत्येक दो दो प्रकार की हैं ।

द्रव्येन्द्रिय निर्वृति और उपकरण रूप है ।

भावेन्द्रिय लब्धि और उपयोग रूप है ।

उपयोग स्पर्श आदि विषयों में होता है ।

स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये इन्द्रियों के नाम हैं ।

यहाँ इन्द्रियों की संख्या बतलाने का उद्देश्य यह है कि उसके आधार पर यह मालूम किया जा सकता है कि संसारी जीवों के कितने विभाग हो सकते हैं । इन्द्रियाँ पाँच हैं । सभी संसारियों के पाँचों इन्द्रियाँ नहीं होतीं । किन्हीं के एक, किन्हीं के दो, इसी तरह एक-एक बढ़ाते-घटाते किन्हीं के पाँच तक होती हैं । जिनके एक इन्द्रिय हो वे एकेन्द्रिय, जिनके दो हों वे द्वीन्द्रिय, इसी तरह त्रीन्द्रिय और चतुरिन्द्रिय पञ्चेन्द्रिय—इस प्रकार पाँच भेद संसारी जीवों के होते हैं ।

प्र०—इन्द्रिय का मतलब क्या है ?

उ०—जिससे ज्ञान लाभ हो सके वह इन्द्रिय है ।

प्र०—क्या पाँच से अधिक इन्द्रियाँ नहीं हैं ?

उ०—नहीं, ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच ही हैं । यद्यपि सांख्य आदि शास्त्रों में वाक्, प्राणि, पाद, पायु-गुदा, और उपस्थ-लिङ्ग अर्थात् जननेन्द्रिय को भी इन्द्रिय कहा गया है; परन्तु वे कर्मेन्द्रियाँ हैं । यहाँ सिर्फ ज्ञानेन्द्रियों को बतलाना है, जो पाँच से अधिक नहीं हैं ।

प्र०—ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय का मतलब क्या है ?

उ०—जिससे मुख्यतया जीवन यात्रोपयोगी ज्ञान हो सके वह ज्ञानेन्द्रिय और जीवन यात्रोपयोगी आहार, विहार, निहार आदि किया जिससे हो वह कर्मेन्द्रिय । १५ ।

उ०—दुःख को त्यागने और सुख को पाने की प्रवृत्ति का स्वप्न में दिखाई देना और न दिखाई देना यही क्रमशः प्रस नाम-कर्म के उदय की और स्थावर नाम-कर्म के उदय की पहचान है ।

प्र०—क्या ह्येन्द्रिय आदि की तरह, तंजःकादिक और यायुकादिक जीव भी उक्त प्रवृत्ति करते हुए स्पष्ट दिखाई देते हैं, जिन्हें उनसे माना जाय ?

उ०—नहीं ।

प्र०—तो फिर पृथिवी कायिक आदि की तरह उनसे स्थावर को न कहा गया ?

उ०—उक्त लक्षण के अनुसार ये अवल में स्थावर ही हैं । ह्येन्द्रिय आदि के साथ सिर्फ गति का सादृश्य देखकर उनको कहा गया । अर्थात् प्रस दो प्रकार के हैं—लब्धिप्रस और गतिप्रस । प्रस नाम-कर्म के उदय वाले लब्धिप्रस हैं, ये ही मुख्य प्रस हैं; जैसे ह्येन्द्रिय से ह्येन्द्रिय तक के जीव । स्थावर नाम-कर्म का उदय होनेपर भी प्रस ही गति होने के कारण जो प्रस कहलाते हैं वे गतिप्रस । ये उनसे प्रस हैं; जैसे तंजःकायिक और यायुकायिक । ११, १४ ।

इन्द्रियों की संख्या, उनके भेद-प्रभेद और नाम निर्देश

पञ्चेन्द्रियाणि । १५ ।

द्विविधानि । १६ ।

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् । १७ ।

लब्धुपयोगौ भावेन्द्रियम् । १८ ।

उपयोगः स्पर्शादिषु । १९ ।

स्पर्शनरसनघ्राणचतुःश्रोत्राणि । २० ।

इन्द्रियाँ पाँच हैं ।

वे प्रत्येक दो दो प्रकार की हैं ।

द्रव्येन्द्रिय निर्गुण और उपकरण रूप है ।

भावेन्द्रिय लब्धि और उपयोग रूप है ।

उपयोग स्पर्श आदि विषयों में होता है ।

स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये इन्द्रियों के नाम हैं ।

यहाँ इन्द्रियों की संख्या बतलाने का उद्देश्य यह है कि उसके आधार पर यह मालूम किया जा सकता है कि संसारी जीवों के कितने विभाग हो सकते हैं । इन्द्रियाँ पाँच हैं । सभी संसारियों के पाँचों इन्द्रियाँ नहीं होतीं । किन्हीं के एक, किन्हीं के दो, इसी तरह एक-एक बढ़ाते-बढ़ाते किन्हीं के पाँच तक होती हैं । जिनके एक इन्द्रिय हो वे एकेन्द्रिय, जिनके दो हों वे द्वीन्द्रिय, इसी तरह त्रीन्द्रिय और चतुर्गुण पञ्चेन्द्रिय—इसे पाँच भेद संसारी जीवों के होते हैं ।

प्र०—इन्द्रिय का मतलब क्या है ?

उ०—जिससे ज्ञान लाभ हो सके वह इन्द्रिय है ।

प्र०—क्या पाँच से अधिक इन्द्रियाँ नहीं हैं ?

उ०—नहीं, ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच ही हैं । यद्यपि सांख्य आदि शास्त्रों में श्रोत्र, घ्राण, पाद, पायु-गुदा, और उपस्थ-लिङ्ग अर्थात् जननेन्द्रिय को भी इन्द्रिय कहा गया है; परन्तु वे कर्मेन्द्रियाँ हैं । यहाँ सिर्फ ज्ञानेन्द्रियों को बतलाना है, जो पाँच से अधिक नहीं हैं ।

प्र०—ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय का मतलब क्या है ?

उ०—जिससे मुख्यतया जीवन यात्रोपयोगी ज्ञान हो सके वह ज्ञानेन्द्रिय और जीवन यात्रोपयोगी आहार, विहार, निहार आदि क्रिया जिससे वह कर्मेन्द्रिय । १५ ।

पाँचों इन्द्रियों के द्रव्य और भाव रूप से दो-दो भेद हैं। पुद्गल इन्द्रिय द्रव्येन्द्रिय है, और आत्मिक परिणामरूप इन्द्रिय भावेन्द्रिय है।

द्रव्येन्द्रिय निर्गुणति और उपकरण रूप से दो प्रकार की है। इनके ऊपर दीखने वाली इन्द्रियों की आकृतियाँ जो पुद्गलरूप की हैं, रचना रूप हैं, उनको निर्गुणति-इन्द्रिय और निर्गुणति-इन्द्रिय की दूसरी मीतरी पौद्गलिक शक्ति, जिसके बिना निर्गुणति-इन्द्रिय ज्ञान देश नहीं असमर्थ है; उसको उपकरणेन्द्रिय कहते हैं। १७।

भावेन्द्रिय भी लब्धि और उपयोग रूप से दो प्रकार की है। मतिशानावरणीय कर्म आदि का धर्मोपशम जो एक प्रकार का अज्ञ परिणाम है—यह लब्धीन्द्रिय है। और लब्धि, निर्गुणति तथा अज्ञ इन तीनों के मिलने से जो रूपादि विषयों का सामान्य और विज्ञ होता है वह उपयोगेन्द्रिय है। उपयोगेन्द्रिय मतिशान तथा चक्षु, श्रवण दर्शनरूप है। १८।

मतिशान रूप उपयोग जिसे भावेन्द्रिय कहा है वह भूतों (पदार्थों) को ज्ञान सक्ता है पर उनके सकल गुण, वर्णों को नहीं सक्ता सिर्फ स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्द वर्णों को ही सक्ता है।

प्र०—प्रत्येक इन्द्रिय के द्रव्य-भाव रूप से दो दो और इन तथा भाव के भी अनुक्रम से निर्गुणति-उपकरण रूप तथा लब्धि-उपकरण दो दो भेद बतलाए; अब यह कहिये कि इनका प्रतिष्ठा क्या है।

उ०—लब्धीन्द्रिय होने पर ही निर्गुणति संभव है। निर्गुणति बिना उपकरण नहीं अर्थात् लब्धि प्राप्त होने पर निर्गुणति, उपकरण उपयोग हो सकते हैं। इसी तरह निर्गुणति प्राप्त होने पर उपकरण उपयोग तथा उपकरण प्राप्त होने पर उपयोग संभव है। अतएव कि पुद्गल इन्द्रिय प्राप्त होनेपर लब्धि-उपकरण इन्द्रिय का प्राप्त होने

पर ऐसा नियम नहीं है कि उत्तर-उत्तर इन्द्रिय की प्राप्ति होने पर ही पूर्व इन्द्रिय प्राप्त हो । १९ ।

१. १५ निन्द्रिय—त्वचा, २. रसनेन्द्रिय—जिह्वा, ३. घ्राणेन्द्रिय—
जघा, ४. चक्षुरिन्द्रिय—आँख, ५. श्रोत्रेन्द्रिय—कान । इन पाँचों के
लब्धि, निवृत्ति, उपकरण और उपयोग रूप चार चार
इन्द्रियों के नाम प्रकार हैं अर्थात् इन चार चार प्रकारों की समष्टि ही
नि आदि एक एक पूर्ण इन्द्रिय है । इस समष्टि में जितनी न्यूनता है
ही ही इन्द्रिय की अपूर्णता ।

प्र०—उपयोग तो ज्ञान विशेष है जो इन्द्रिय का फल है; उसको
य कैसे कहा गया ?

उ०—यद्यपि उपयोग वास्तव में लब्धि, निवृत्ति और उपकरण इन
की समष्टि का कार्य है; तथापि यहाँ उपचार से अर्थात् कार्य में कारण
आरोप करके उसे भी इन्द्रिय कहा गया है । २० ।

इन्द्रियों के ज्ञेय अर्थात् विषय—

स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दास्तेषामर्थाः । २१ ।

श्रुतमनिन्द्रियस्य । २२ ।

स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण—रूप और शब्द ये पाँच क्रम से उनके
ति पूर्वोक्त पाँच इन्द्रियों के अर्थ-ज्ञेय हैं ।

अनिन्द्रिय—मन का विषय श्रुत है ।

जगत् के सब पदार्थ एक से नहीं हैं । कुछ मूर्त हैं और कुछ
तत् । जिनमें वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श आदि हों वे मूर्त हैं । मूर्त

१. इनके विशेष विचार के लिए देखो हिन्दी चौथा कर्मग्रन्थ पृ०
'इन्द्रिय' शब्द विषयक परिशिष्ट ।

पदार्थ ही इन्द्रियों से जाने जा सकते हैं, अमूर्त नहीं। पाँचों इन्द्रियों विषय जो जुदा जुदा बतलाए गए हैं वे आपस में सर्वथा भिन्न और द्रव्य-द्रव्यरूप नहीं; किन्तु एक ही द्रव्य के भिन्न भिन्न अंश—पदार्थ हैं। पाँचों इन्द्रियों एक ही द्रव्य की पारस्परिक भिन्न भिन्न अवस्थाओं को जानने में प्रवृत्त होती हैं। अतएव इस सूत्र में पाँच इन्द्रियों के पाँच विषय बतलाए हैं उन्हें स्वतंत्र अलग अलग वस्तु न समझना ही मूल—बौद्धिक द्रव्य के अंश समझना चाहिए। जैसे एक वस्तु को पाँचों इन्द्रियों भिन्न भिन्न रूप से जानती हैं। बंगुरी गुण उल्लेख शक्ति, उष्ण आदि स्पर्श को बतला सकती है। जीम खलकर उसके को मीठे आदि रस को बतलाती है। नाक छूँच कर ठण्ठ की सुगंध वस्तु को बतलाती है। आँस देखकर उसके लाल, सफेद आदि रंग को बतलाती है। कान उस कड़े सङ्कट को खाने आदि से तापन्न होनेवाले ध्वनि को जानता है। यह नहीं कि उस एक ही सङ्कट में स्पर्श, रस, रंग आदि उस पाँचों विषयों का स्थान अलग अलग रहता है। किन्तु वे सब उसके सब भागों में एक साथ रहते हैं। क्योंकि ये सभी एक ही द्रव्य के अभिन्नान्न पर्याय हैं। उनका विभाग सिर्फ बुद्धि द्वारा किया जा सकता है जो इन्द्रियों से होता है। इन्द्रियों की शक्ति जुदा जुदा है। वे भिन्न ही पदु क्यों न हों; पर अपने प्राण विद्यम के अलावा अन्य विषयों को जानने में समर्थ नहीं होती। इसी कारण पाँचों इन्द्रियों के पाँचों विषयों—द्रव्य, रस, रंग, गन्ध, स्पर्श हैं।

प्र०—स्पर्श आदि पाँचों अवयव सहनरित हैं तब ऐसा क्यों कि किसी किसी वस्तु में उन पाँचों की उपलब्धि न होकर कि एक दो की होती है; जैसे गुरु आदि की प्रज्ञा का रूप तो मादृश होता है स्पर्श, रस, गन्ध आदि नहीं। इसी तरह पुष्पादि से भविष्य वस्तु स्पर्श मादृश पड़ने पर भी रस, गन्ध आदि मादृश नहीं पड़ते।

उ०—प्रत्येक भौतिक द्रव्य में स्पर्श आदि उक्त सभी पर्याय होती हैं पर जो पर्याय उत्कट हो वही इन्द्रियग्राह्य होती है। किसी में स्पर्श आदि पाँचों पर्याय उत्कटतया अभिव्यक्त होते हैं और किसी में एक दो आदि। शेष पर्याय अनुत्कट अवस्था में होने के कारण इन्द्रियों से जाने नहीं जाते; पर होते हैं अवश्य। इन्द्रिय की पटुता—ग्रहणशक्ति—भी सब आति के प्राणियों की एक ही नहीं होती। एक जातीय प्राणियों में भी इन्द्रिय की पटुता विविध प्रकार की देखी जाती है। इसलिए स्पर्श आदि की उत्कटता, अनुत्कटता का विचार इन्द्रिय की पटुता तत्तम भाव पर भी निर्भर है। २१।

उक्त पाँचों इन्द्रियों के अलावा एक और भी इन्द्रिय है जिसे मन कहते हैं। मन ज्ञान का साधन है, पर स्पर्शन आदि की तरह बाह्य साधन न होकर आन्तरिक साधन है; इसीसे उसे अन्तःकरण भी कहते हैं। मन का विषय बाह्य इन्द्रियों की तरह परिमित नहीं है। बाह्य इन्द्रियाँ तिरफ़ मूर्त पदार्थ को ग्रहण करती हैं और वह भी अंश रूप से; जब कि मन मूर्त, अमूर्त सभी पदार्थों को ग्रहण करता है, सो भी अनेक रूप से। मन का कार्य विचार करने का है, जो इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण किए गए और नहीं ग्रहण किए गए सभी विषयों में विकास—योग्यता के अनुसार विचार कर सकता है। यह विचार ही श्रुत है। इसी से कहा गया है कि अनिन्द्रिय का विषय श्रुत है अर्थात् मूर्त-अमूर्त सभी तत्वों का स्वरूप मन का प्रवृत्ति क्षेत्र है।

प्र०—जिसे श्रुत कहते हो वह यदि मन का कार्य है और वह एक प्रकार का स्पष्ट तथा विशेषग्राही ज्ञान है, तो फिर मन से मतिज्ञान क्यों नहीं होता ?

उ०—होता है; पर मन के द्वारा पहले पहल जो सामान्य वस्तु का ग्रहण होता है तथा जिसमें शब्दार्थ सम्बन्ध, पौष्टिक-पाँछे का अनुसन्धान और विकल्प रूप विशेषता न हो दाँ। इसके बाद होनेवाली उक्त विशेषतायुक्त विचारधारा भ्रमज्ञान है, मनोजन्म ज्ञान व्यापार की धारा में प्राथमिक अल्प अंश मतिज्ञान है। पाँछे का अधिक अंश भ्रमज्ञान है। कारण यह है कि सर्वज्ञ पाँच इन्द्रियों से सिर्फ मतिज्ञान होता है, पर मन से मति, भ्रम होता है। इनमें भी मति की अपेक्षा भ्रम ही प्रधान है। इसी से पाँच विषय धृत कहा गया है।

प्र०—मन को अग्निन्द्रिय क्यों कहा गया है ?

उ०—यद्यपि वह भी ज्ञान का साधन होने से इन्द्रिय ही है, पर रूप आदि विषयों में प्रवृत्त होने के लिए उसको नेत्र आदि इन्द्रियों सहाय लेना पड़ता है। इसी परधनता के कारण उसे अग्निन्द्रिय गौन्द्रिय—इन्द्रिय अर्थात् इन्द्रिय जैसा कहा है।

प्र०—क्या मन भी नेत्र आदि की तरह गरीर के विभिन्न स्थान में ही रहता है वा सर्वत्र ?

उ०—वह शरीर के अन्दर सर्वत्र वर्तमान है, किसी एक स्थान में नहीं; क्योंकि शरीर के भिन्न भिन्न स्थानों में वर्तमान इन्द्रियों के ग्रहण किये गए सभी विषयों में मन की मति है; जो उसे देखना बिना घट नहीं सकती; इसी से यह कहा जाता है कि 'यत्र मनः' । २१, २२।

कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैकवृद्धानि । २४ ।

संज्ञिनः समनस्काः । २५ ।

वायुकाय तक के जीवों के एक इन्द्रिय है ।

कृमि, पिपीलिका—चींटी, भ्रमर—भौरा और मनुष्य वगैरह के कम एक एक इन्द्रिय अधिक होती है ।

संज्ञी मनवाले होते हैं ।

तेरहवें और चौदहवें सूत्र में संज्ञारी जीवों के स्यावर और व्रस रूप से विभाग बतलाए हैं । उनके नव निकाय—जातियाँ हैं; जैसे—पृथिवीकाय, जलकाय, वनस्पतिकाय, तेजःकाय, वायुकाय ये पाँच तथा द्वीन्द्रिय आदि ११ । इनमें से वायुकाय तक के पाँच निकायों के सिर्फ एक स्पर्शन इन्द्रिय होती है ।

कृमि, जलौका आदि के दो इन्द्रियाँ होती हैं, एक स्पर्शन और दूसरी रसन । चींटी, कुंघु, खटमल आदि के उक्त दो और घ्राण ये तीन इन्द्रियाँ होती हैं । भौरा, मक्खी, बिच्छू, मच्छर आदि के उक्त तीन तथा आँख ये चार इन्द्रियाँ होती हैं । मनुष्य, पशु, पक्षी तथा देव-नारक के उक्त चार और कान ये पाँच इन्द्रियाँ होती हैं ।

प्र०—यह संख्या द्रव्येन्द्रिय की है या भावेन्द्रिय की अथवा उभयेन्द्रिय की ?

उ०—उक्त संख्या सिर्फ द्रव्येन्द्रिय की समझनी चाहिए, भावेन्द्रियाँ तो सभी के पाँचों होती हैं ।

प्र०—तो फिर क्या कृमि आदि भावेन्द्रिय के बल से देख या सुन लेते हैं ?

उ०—नहीं, सिर्फ भावेन्द्रिय काम करने में समर्थ नहीं; उस द्रव्येन्द्रिय का सहारा चाहिए । अतएव सब भावेन्द्रियों के होने पर भी

नारक, गर्भज मनुष्य और गर्भज तिर्यक्ष में ही स्पष्ट रूप से देखी जाती है। इसलिए वे ही मनवाले माने जाते हैं।

प्र०—क्या कृमि, चींटी आदि जीव अपने अपने इष्ट को पाने तथा अनिष्ट को त्यागने का प्रयत्न नहीं करते ?

उ०—करते हैं।

प्र०—तब फिर उनमें संप्रधारण संज्ञा और मन क्यों नहीं माने जाते ?

उ०—कृमि आदि में भी अत्यन्त सूक्ष्म मन मौजूद है, इसीसे वे हित में प्रवृत्ति और अनिष्ट से निवृत्ति कर लेते हैं। पर उनका वह कार्य सिर्फ देह-यात्रोपयोगी है, इससे अधिक नहीं। यहाँ इतना पुष्ट मन विवक्षित है जिससे निमित्त मिलने पर देह-यात्रा के अलावा और भी अधिक विचार किया जा सके, अर्थात् जिससे पूर्व जन्म का स्मरण तक हो सके—इतनी विचार की योग्यता ही संप्रधारण संज्ञा कहलाती है। इस संज्ञावाले उक्त देव, नारक, गर्भज मनुष्य और गर्भज तिर्यक्ष ही हैं। अतएव उन्हीं को यहाँ समनस्क कहा है। २३-२५।

अन्तराल गति सम्बन्धी विशेष जानकारी के लिए योग आदि
पाँच बातों का वर्णन—

विग्रहगतौ कर्मयोगः । २६ ।

अनुश्रेणि गतिः । २७ ।

अविग्रहा जीवस्य । २८ ।

१ देखो शानतिन्दु प्रकरण (यशोविजय जैन ग्रन्थमाला) पृ० १४४।

२ इस विषयको विशेष स्पष्टतापूर्वक समझने के लिए देखो हिन्दी

चौथा कर्मग्रन्थ में 'अनाहारक' शब्द का परिशिष्ट पृ० १४३।

कृमि या चीटी आदि नेत्र तथा कर्ण रूप द्रव्येन्द्रिय न होने से नुनने में असमर्थ हैं; फिर भी ये अपनी अपनी द्रव्येन्द्रिय से दूर से जीवन-यात्रा का निर्वाह कर ही लेते हैं ।

पृथिवीकाय से लेकर चतुरिन्द्रिय पर्यन्त के भाठ निम्नोक्त के होते ही नहीं; पंचेन्द्रियों में भी सब के नहीं होता । पंचेन्द्रिय के चारों ओर देव, नारक, मनुष्य और तिर्यक । इनमें से पहले दो वर्ग तो सभी के मन होता है और पिछले दो वर्गों में ठगों के लोभ, गमोत्पन्न हो; अर्थात् मनुष्य और तिर्यक-गमोत्पन्न तथा संमूर्तिमत् इत्यादि दो ही प्रकार के होते हैं, जिनमें संमूर्तिमत् मनुष्य और तिर्यक के मन होता । सारांश यह कि पंचेन्द्रियों में सब देव, सब नारक और मनुष्य तथा गमोत्पन्न तिर्यक के ही मन होता है ।

प्र०—अनुक के मन है और अनुक के नहीं, इसकी पहचान ?

उ०—इसकी पहचान संज्ञा का होना या न होना है ।

प्र०—संज्ञा, वृत्ति को कहते हैं और वृत्ति न्यूनाधिक का है कि किसी प्रकार की सभी में देखी जाती है; क्योंकि कृमि, चीटी, जन्तुओं में भी आक्षर, भय आदि की वृत्तियाँ देखी जाती हैं, फिर जीवों के मन क्यों नहीं माना जाता ?

उ०—यहाँ संज्ञा का मतलब साधारण वृत्ति से नहीं, वृत्ति से है । यह विविध वृत्ति गुण-दोष की विचारणा है, जिसमें ही प्राप्ति और आक्षर का परिहार हो सके । इस विविध वृत्ति के कारण में संप्रधारण संज्ञा कहते हैं । यह संज्ञा मन का भाव है जो दे

१. इसके आशय के लिए देखो हिन्दी बीदा चरित्र १०१ 'मन' शब्द का परिशिष्ट ।

इन पाँच प्रश्नों पर आत्मा को व्यापक मानने वाले दर्शनों को भी विचार करना चाहिए; क्योंकि उन्हें भी पुनर्जन्म की उपपत्ति के लिए सूक्ष्म शरीर का गमन और अन्तराल गति माननी ही पड़ती है; परन्तु देहव्यापि आत्मवादी होने से जैन दर्शन को तो उक्त प्रश्नों पर अवश्य विचार करना चाहिए। यही विचार यहाँ क्रमशः किया गया है, जो इस प्रकार है—

अन्तराल गति दो प्रकार की है : श्रुत और वक्त। श्रुतमति से स्थानान्तर को जाते हुए जीव को नया प्रयत्न नहीं करना पड़ता; क्योंकि जब वह पूर्व शरीर छोड़ता है तब उसे पूर्व शरीरजन्य वेग मिलता है; जिससे

योग

वह दूसरे प्रयत्न के बिना ही धनुष से छूटे हुए बाण की तरह सीधे ही नये स्थान को पहुँच जाता है।

दूसरी गति वक्त—धुमाव वाली होती है, इसलिए इस गति से जाते हुए जीव को नये प्रयत्न की अपेक्षा होती है; क्योंकि पूर्व शरीरजन्य प्रयत्न यहाँ तक ही काम करता है जहाँ से जीव को घूमना पड़े। घूमने का स्थान आते ही पूर्व देहजनित प्रयत्न मन्द पड़ जाता है; इसलिए यहाँ से सूक्ष्म शरीर जो जीव के साथ उस समय भी है उसी से प्रयत्न होता है। यही सूक्ष्म शरीरजन्य प्रयत्न कर्मणयोग कहलाता है। इसी आशय से सूत्र में कहा गया है कि विग्रह गति में कर्मणयोग ही होता है। सारांश यह है कि वक्तगति से जाने वाला जीव सिर्फ पूर्व शरीरजन्य प्रयत्न से नये स्थान को नहीं पहुँच सकता, इसके लिए नया प्रयत्न कर्मण-सूक्ष्म शरीर से ही साध्य है; क्योंकि उस समय दूसरा कोई स्थूल शरीर नहीं है। स्थूल शरीर न होने से उस समय मनोयोग और वचनयोग भी नहीं होते। २६।

गतिशील पदार्थ दो ही प्रकार के हैं : जीव और पुद्गल। इन दोनों में गतिक्रिया की शक्ति है, इसलिए वे निमित्त वश गतिक्रिया में परिणत

विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः । २९ ।

एकसमयोऽविग्रहः । ३० ।

एकं द्वौ वाऽनाहारकः । ३१ ।

विग्रहगति में कर्मयोग—कामनयोग ही होता है ।

गति, भेगि—मरलेखता के अनुसार होती है ।

जोय—मुख्यमान आत्मा की गति विग्रहहित ही होती है ।

संसारि आत्मा की गति अविग्रह और सविग्रह होती है ।

विग्रह चार से पहले अर्थात् तीन तक हो सकते हैं ।

विग्रह का अभाव एक समय परिमित है अर्थात् विग्रह

गति एक समय परिमाण है ।

एक या दो समय तक जीव अनाहारक रहता है ।

पुनर्जन्म मानने वाले प्रत्येक दर्शन के सामने अन्यत्र
संघर्षी निगलितित पाँच प्रश्न उत्पन्न होते हैं :

१. जन्मान्तर के लिए या मोक्ष के लिए जब जीव गति करता
तब अर्थात् अन्तराल गति के समय स्पृष्ट शरीर त होने के लिए
तब प्रयत्न करता है ?

२. गतिशील पदार्थ गतिक्रिया करते हैं, वह किस नियम से ?

३. गतिक्रिया के किन्ते प्रकार हैं और कौन-कौन सी गति
गतिक्रिया के अधिपति हैं ?

४. अन्तर्गत गति का जन्म या उत्पत्ति का समय किन्ते
पर बाधमान किन्ते नियम पर अधिपति है ?

५. अन्तर्गत गति के समय जीव आहार करता है या नहीं,
नहीं तो जन्म या उत्पत्ति किन्ते बाध तक और अनाहार किन्ते
बाधमान किन्ते नियम पर अधिपति है ?

। व मोक्ष के नियत स्थान पर, श्रृजुगति से ही जाते हैं, वक्रगति से नहीं; क्योंकि वे पूर्व स्थान की सरलरेखा वाले मोक्ष स्थान में ही प्रातिष्ठित होते। थोड़ा भी इधर उधर नहीं। परन्तु संसारी जीव के उत्पत्ति स्थान का ई नियम नहीं। कभी तो उनको जहाँ उत्पन्न होना हो वह नया स्थान पूर्व स्थान की धिलकुल सरलरेखा में होता है और कभी वक्ररेखा में; क्योंकि पुनर्जन्म के नवीन स्थान का आधार पूर्वकृत कर्म पर है, और कर्म विषय प्रकार का होता है; इसलिए संसारी जीव श्रृजु और वक्र दोनों गतियों के अधिकारी हैं। सारांश यह कि मुक्तिस्थान में जाने वाले आत्मा की एक मात्र सरल गति होती है, और पुनर्जन्म के लिए स्थानान्तर जानेवाले जीवों की सरल तथा वक्र दोनों गतियाँ होती हैं। श्रृजुगति दूसरा नाम इपुगति भी है, क्योंकि वह धनुष के वेग से प्रेरित बाण की गति की तरह पूर्व शरीरजनित वेग के कारण सीधी होती है। वक्रगति के पाणिमुक्ता, लाङ्गलिका और गोमूत्रिका ऐसे तीन नाम हैं; जिसमें एक बार सरलरेखा का भ्रम हो वह पाणिमुक्ता, जिसमें दो बार हो वह लाङ्गलिका और जिसमें तीन बार हो वह गोमूत्रिका। कोई भी ऐसी वक्रगति जीव की होती, जिसमें तीन से अधिक घुमाव करने पड़ें; क्योंकि जीव का नया उत्पत्ति स्थान कितना ही विभ्रेणिपातित—वक्ररेखा स्थित क्यों न हो, पर वह इन घुमाव में तो अवश्य ही प्राप्त हो जाता है। पुद्गल की वक्रगति में घुमाव की संख्या का कोई भी नियम नहीं है, उसका आधार प्रेरक निमित्त रहै। २८, २९।

अन्तराल गति का कालमान जघन्य एक समय का और उत्कृष्ट-तर समय का है। जब श्रृजुगति हो तब एक ही समय और जब वक्रगति हो तब दो, तीन या चार समय समझने चाहिएँ। समय की संख्या की

१. ये पाणिमुक्ता आदि संज्ञाएँ दिगम्बर व्याख्या ग्रन्थों में प्रासिद्ध हैं।

होकर गति करने लगते हैं। चाग्र उपाधि से वे भले ही रहती हैं
 गति का नियम स्वाभाविक गति-सो उनकी गति ही होती है।

गति का नियम

गति का मतलब यह है कि पदार्थ जिस स्थान में जीव या परमाणु स्थित हों, वहाँ से गति करते हुए वे जीव या परमाणु की सरल रेखा में जादे ऊँचे, नीचे या तिरछे चले जाते हैं। एतद्विषय गति को लेकर सूत्र में कहा गया है कि गति अनुदैर्घ्य होती है। भेग का मतलब पूर्णरूपान्तर प्रमाण आकाश की अन्योन्याधिकता है। इस स्वाभाविक गति के वर्णन से सूचित हो जाता है कि भेग प्रतिघातकारक कारण ही तब जीव या पुद्गल भेग-मरण रेखा से होकर सरल रेखा से भी गमन करते हैं। सारांश यह है कि गतिरेखन द्वारा गतिक्रिया प्रतिघातक निमित्त के अभाव में पूर्णरूपान्तर प्रमाण प्राप्त हो जाती है और प्रतिघातक निमित्त होने पर यकदेश्य से होती है।

पहले कहा गया है कि शत्रु और यक इस तरह गति हो सकते हैं। शत्रु गति यह है जिसमें पूर्ण स्थान से नये स्थान तक जाते हैं।

गति का प्रकार

गति का प्रकार सरल रेखा का भंग न हो अर्थात् एक ही गुण्य न हो पड़े। वक्रगति यदि है जिसमें पूर्ण स्थान के जाने में गति जाने में सरलरेखा का भंग हो अर्थात् कम से कम एक गुण्य न हो। यदि भी कहा गया है कि जीव, पुत्रल दोनों एक दोनो ही अपिधारी हैं। यहाँ मुख्य प्रश्न जीव का है। पूर्ण गति जिस स्थानान्तर को जाने वाले जीव दो प्रकार के हैं: एक तो वे जो पृथ्वी पर चलते हैं। वे पृथ्वी के लिए छोड़कर स्थानान्तर को जाने हैं, वे ही पृथ्वीमान-मोक्ष जाने वाले कहलाते हैं। दूसरे वे जो पूर्ण स्थानान्तर छोड़कर नये स्थान पर ही प्रसन्न रहते हैं। वे स्थानान्तर गति के लिए पृथ्वीमान के अभाव में रहित होते हैं, ऐसे जीव संलग्न कहलाते हैं।

जीव मोक्ष के नियत स्थान पर, श्रृङ्खलागति से ही जाते हैं, वक्रगति से नहीं; क्योंकि वे पूर्व स्थान की सरलरेखा वाले मोक्ष स्थान में ही प्रतिष्ठित होते हैं; योद्धा भी इधर उधर नहीं। परन्तु संसारी जीव के उत्पत्ति स्थान का कोई नियम नहीं। कभी तो उनको जहाँ उत्पन्न होना हो वह नया स्थान पूर्व स्थान की, विलकुल सरलरेखा में होता है और कभी वक्ररेखा में; क्योंकि पुनर्जन्म के नवीन स्थान का आधार पूर्वकृत कर्म पर है, और कर्म विविध प्रकार का होता है; इसलिए संसारी जीव श्रु और वक्र दोनों गतियों के अधिकारी हैं। सारांश यह कि मुक्तिस्थान में जाने वाले आत्मा की एक मात्र सरल गति होती है, और पुनर्जन्म के लिए स्थानान्तर में जानेवाले जीवों की सरल तथा वक्र दोनों गतियाँ होती हैं। श्रृङ्खलागति का दूसरा नाम श्रुगति भी है, क्योंकि वह धनुष के वेग से प्रेरित बाण की गति की तरह पूर्व शरीरजनित वेग के कारण सीधी होती है। वक्रगति के पाणिमुक्ता, लाङ्गलिका और गोमूत्रिका ऐसे तीन नाम हैं; जिसमें एक बार सरलरेखा का भ्रम हो वह पाणिमुक्ता, जिसमें दो बार हो वह लाङ्गलिका और जिसमें तीन बार हो वह गोमूत्रिका। कोई भी ऐसी वक्रगति जीव की नहीं होती, जिसमें तीन से अधिक घुमाव करने पड़ें; क्योंकि जीव का नया उत्पत्ति स्थान कितना ही विभ्रेणिपतित—वक्ररेखा स्थित क्यों न हो, पर वह तीन घुमाव में तो अवश्य ही प्राप्त हो जाता है। पुद्गल की वक्रगति में घुमाव की संख्या का कोई भी नियम नहीं है, उसका आधार प्रेरक निमित्त पर है। २८, २९।

अन्तराल गति का कालमान जघन्य एक समय का और उत्कृष्ट चार समय का है। जब श्रृङ्खलागति हो तब एक ही समय और जब वक्रगति हो तब दो, तीन या चार समय समझने चाहिएँ। समय की संख्या की

होकर गति करने लगते हैं। बाह्य उपाधि से वे भले ही वक्रगति से

स्वाभाविक गति-तो उनकी सीधी ही होती है।

गति का नियम गति का मतलब यह है कि पहले जिस आकाश में जीव या परमाणु स्थित हों, वहाँ से गति करते हुए वे उसी की सरल रेखा में चाहे ऊँचे, नीचे या तिरछे चले जाते हैं। इस स्वाभाविक गति को लेकर सूत्र में कहा गया है कि गति अनुप्रेणि होती। अ्रेणि का मतलब पूर्वस्थान प्रमाण आकाश की अन्यूनधिक सार रेखा है। इस स्वाभाविक गति के वर्णन से सूचित हो जाता है कि जब प्रतिघातकारक कारण हो तब जीव या पुद्गल अ्रेणि-सरल रेखा या वक्र-रेखा से भी गमन करते हैं। सारांश यह है कि गतिशील पदार्थों की गतिक्रिया प्रतिघातक निमित्त के अभाव में पूर्वस्थान प्रमाण सरल रेखा ही होती है और प्रतिघातक निमित्त होने पर वक्ररेखा से होती है।

पहले कहा गया है कि श्रृजु और वक्र इस तरह गति दो प्रकार की होती है। श्रृजु गति वह है जिसमें पूर्व स्थान से नये स्थान तक जाने

सरल रेखा का भंग न हो अर्थात् एक भी पुमाव न कर

गति का प्रकार पड़े। वक्रगति वह है जिसमें पूर्व स्थान से नये स्थान तक जाने में सरलरेखा का भंग हो अर्थात् कम से कम एक पुमाव करने पड़े। यह भी कहा गया है कि जीव, पुद्गल दोनों उक्त दोनों गतियों के अधिकारी हैं। यहाँ मुख्य प्रश्न जीव-का है। पूर्व शरीर छोड़कर स्थानान्तर को जाने वाले जीव दो प्रकार के हैं: एक तो वे जो सूक्ष्म सूक्ष्म शरीर को सदा के लिए छोड़कर स्थानान्तर को जाते हैं, वे मुख्यमान-मोक्ष जाने वाले कहलाते हैं। दूसरे वे जो पूर्व स्थूल शरीर छोड़कर नये स्थूल शरीर को प्राप्त करते हैं। वे अन्तराल गति के सूक्ष्म शरीर से अवश्य वेष्टित होते हैं, ऐसे जीव संसारी कहलाते हैं।

वर्तनीय शरीर के द्वारा ग्रहण किये गए आहार का या नवीन जन्मस्थान ग्रहण किये आहार का समय है। यही हाल एक विग्रह वाली गति का; क्योंकि इसके दो समयों में से पहला समय पूर्व शरीर के द्वारा ग्रहण किये हुए आहार का है और दूसरा समय नये उत्पत्ति स्थान में पहुँचने का; जिसमें नवीन शरीर धारण करने के लिए आहार किया जाता है। अतः तीन समय की दो विग्रह वाली और चार समय की तीन विग्रह वाली गति में अनाहारक स्थिति पाई जाती है; यह इसलिए कि इन दोनों स्थितियों के क्रम से तीन और चार समयों में से पहला समय तत्काल शरीर के लिए हुए आहार का और अन्तिम समय उत्पत्तिस्थान में लिए हुए आहार का है। पर इन प्रथम तथा अन्तिम दो समयों को छोड़कर बीच का काल आहाररहित होता है। अतएव द्विविग्रह गति में एक समय और त्रिविग्रह गति में दो समय तत्काल अनाहारक माने गए हैं। यही भाव श्रुत सूत्र में प्रकट किया गया है। सारांश यह है कि ऋजुगति और एकविग्रह गति में आहारक दशा ही रहती है और द्विविग्रह तथा त्रिविग्रह गति में प्रथम और चरम इन दो समयों को छोड़कर अनुक्रम से मध्यवर्ती एक तथा दो समय पर्यन्त अनाहारक दशा रहती है। कहीं कहीं तीन समय भी अनाहारक दशा के माने गये हैं; सो पाँच समय की चार विग्रह वाली गति के संभव की अपेक्षा से।

प्र०—अन्तराल गति में शरीर पोषक आहाररूप से स्थूल पुद्गलों के ग्रहण का अभाव तो मालूम हुआ, पर यह कहिये कि उस समय कर्मपुद्गल ग्रहण किये जाते हैं या नहीं ?

उ०—किये जाते हैं।

प्र०—सो कैसे ?

उ०—अन्तराल गति में भी संसारी जीवों के कर्मण शरीर अवग्रह होता है। अतएव यह शरीरजन्य आत्मप्रदेश-कम्पन, जिसको कर्मण योग

वृद्धि का आधार घुमाव की संख्या की वृद्धि पर अवलम्बित है। जि-
 वक्रगति में एक घुमाव हो उसका कालमान दो
 गति का कालमान का, जिसमें दो घुमाव हों उसका कालमान दो
 समय का, और जिसमें तीन घुमाव हों उसका कालमान चार समय का है।
 सारांश यह कि एक विमह की गति से उत्पत्ति स्थान में जब जाना है
 तब पूर्व स्थान से घुमाव के स्थान तक पहुँचने में एक समय और पुनः
 स्थान से उत्पत्ति स्थान तक पहुँचने में दूसरा समय लग जाता है। इस
 नियम के अनुसार दो विमह की गति में तीन समय और तीन विमह की
 गति में चार समय लग जाते हैं। यहाँ यह भी जान लेना चाहिए कि
 ऋजुगति से जन्मान्तर करने वाले जीव के पूर्ण शरीर त्यागते समय ही न
 आधुप और गति कर्म का उदय हो जाता है; और वक्रगति वाले जीवों
 प्रथम वक्र स्थान से नवीन आधु, गति और आनुपूर्वी नाम कर्म का स्व-
 संभव उदय हो जाता है, क्योंकि प्रथम वक्रस्थान तक ही पूर्वभरण भा-
 आदि का उदय रहता है। ३० ।

मुख्यमान जीव के लिए तो अन्तराल गति में आहार का प्रश्न
 नहीं है; क्योंकि वह सूक्ष्म, स्थूल सब शरीरों से भुके दे। पर संसारी जीव
 लिए आहार का प्रश्न है; क्योंकि उसके अन्तराल में
 अनाहार का कालमान में भी सूक्ष्म शरीर अवश्य होता है। आहार
 मतलब है स्थूल शरीर योग्य पुद्गलों को ग्रहण करना
 ऐसा आहार संसारी जीवों में अन्तराल गति के समय में पाया भी जाता
 और नहीं भी पाया जाता। जो ऋजुगति से या दो समय की एक वि-
 वाली गति से जाने वाले हों वे अनाहारक नहीं होते; क्योंकि ऋजुगति का
 जिस समय में पूर्ण शरीर छोड़ते हैं उसी समय में नया स्थान प्राप्त क-
 है, समान्तर नहीं होता। इसलिए उनकी ऋजुगति का समय शान्त

ग्रहण करके नवीन भव के योग्य स्थूल शरीर के लिए पहले पहल योग्य को ग्रहण करना जन्म कहलाता है। इसके सम्मूर्छन, गर्भ और त ऐसे तीन भेद हैं। माता-पिता के संबन्ध के बिना ही उत्पत्ति में स्थित औदारिक पुद्गलों को पहले पहल शरीर रूप में परिणत सम्मूर्छन जन्म है; उत्पत्ति स्थान में स्थित शुक्र और शोणित के को पहले पहल शरीर के लिए ग्रहण करना गर्भ जन्म है। उत्पत्ति में स्थित वैक्रिय पुद्गलों को पहले पहल शरीर रूप में परिणत करना त जन्म है। ३२।

जन्म के लिए कोई स्थान चाहिए। जिस स्थान में पहले पहल शरीर के लिए ग्रहण किए गए पुद्गल कार्मण शरीर के साथ गरम छोड़े में पानी की तरह मिल जाते हैं, वही स्थान योनि है। योनि के नव प्रकार हैं : सचित्त, शीत, संवृत; अचित्त, उष्ण, सचित्ताचित्त, शीतोष्ण और संवृतविवृत।

१. सचित्त—जो योनि जीव प्रदेशों से अधिष्ठित हो, २. अचित्त—जो अधिष्ठित न हो, ३. मिश्र—और जो कुछ भाग में अधिष्ठित हो तथा कुछ में न हो, ४. शीत—जिस उत्पत्ति स्थान में शीत स्पर्श हो, ५. उष्ण—जिसमें उष्ण स्पर्श हो, ६. मिश्र—और जिसके कुछ भाग में शीत तथा कुछ में उष्ण स्पर्श हो, ७. संवृत—जो उत्पत्ति स्थान ढका या दबा हो, विवृत—जो ढका न हो, खुला हो, ८. मिश्र—और जो कुछ ढका तथा कुछ खुला हो।

किस-किस योनि में कौन-कौन से जीव उत्पन्न होते हैं, इसका व्यौरा प्रकार है—

जीव
एक और देव
मनुष्य और तिर्यच

योनि
अचित्त
मिश्र-सचित्ताचित्त

कहते हैं, वह भी अवश्य होता है। जब योग है तब कर्मपुद्गल का भी अनिवार्य है; क्योंकि योग ही कर्मवर्गणा के आकर्षण का कारण। जैसे जल की वृष्टि के समय फेंका गया संतप्त बाण जलरत्नों को प्रसक्त व उन्हें सोखता हुआ चला जाता है, वैसे ही अन्तर्गल गति के द्वारा कर्मण योग से चञ्चल जीव भी कर्मवर्गणाओं को ग्रहण करता और अपने साथ मिलाता हुआ स्थानान्तर को जाता है। ३१।

जन्म और योनि के भेद तथा उनके स्वामी-

सम्मूर्च्छनगर्भोपपाता जन्म । ३२ ।

सच्चित्तशीतसंवृताः सेतरा मिश्राश्चैकशस्तद्योनयः । ३३ ।

जराय्वण्डपोतजानां गर्भः । ३४ ।

नारकदेवानामुपपातः । ३५ ।

शेषाणां सम्मूर्च्छनम् । ३६ ।

सम्मूर्च्छन, गर्भ, और उपपात के भेद से तीन प्रकार का जन्म है।

सच्चित्त, शीत और संवृत ये तीन; तथा इन तीनों की प्राणिकर अचित्त, उष्ण और विवृत; तथा मिश्र अर्थात् सच्चित्ताचित्त, शीत और संवृतविवृत—कुल नव उसकी अर्थात् जन्म की योनियाँ हैं।

जरायुज, अण्डज और पोतज प्राणियों का गर्भ जन्म होता है।

नारक और देवों का उपपात जन्म होता है।

शेष सब प्राणियों का सम्मूर्च्छन जन्म होता है।

पूरे भव ममाप्त होने पर संसारी जीव नया भव धारण करने इसके लिए उन्हें जन्म लेना पड़ता है; पर जन्म सबका एक ही नहीं होता यही बात यहाँ बतलाई गई है। पूरे भव का सम्मूर्च्छन जन्म भेद शरीर छोड़ने के बाद अन्तराल गति से फिर कर्मण

उ०—चौरासी लाख का कथन विस्तार की अपेक्षा से है। पृथिवीकाय दि जिष्ठ जिष्ठ निकाय के वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श के तरतम भाव के जितने जितने उत्पत्ति स्थान हैं उस उस निकाय की उतनी उतनी नेयों चौरासी लाख में गिनी गई हैं। यहाँ उन्हीं चौरासी लाख के वृक्ष आदि रूप से संक्षेप में विभाग करके नव भेद बतलाए गए हैं। ३३।

ऊपर कहे हुए तीन प्रकार के जन्म में से कौन जन्म के स्वामी कौन जन्म किन किन जीवों का होता है; इसका विभाग के लिये अनुसार है :

जरायुज, अण्डज और पोतज प्राणियों का गर्भजन्म होता है। देव और नारकों का उपपात जन्म होता है। शेष सब अर्थात् पाँच स्यावर, न विकलेन्द्रिय और अगर्भज पञ्चेन्द्रिय तिर्यच तथा मनुष्य का सम्मूर्धन जन्म होता है। जरायुज वे हैं जो जरायु से पैदा हों; जैसे मनुष्य, गाय, सूँ, बकरी आदि जाति के जीव। जरायु एक प्रकार का जाल जैसा आवरण है, जो रक्त और मांस से भरा होता है, और जिसमें पैदा होनेवाला बच्चा लिपटा रहता है। जो अण्डे से पैदा होने वाले अण्डज हैं, जैसे—मोड़, चिड़िया, कबूतर आदि जाति के जीव। जो किसी प्रकार के आवरण से वेष्टित न होकर ही पैदा होते हैं वे पोतज हैं; जैसे हाथी, शशक, बिल्ला, चूहा आदि जाति के जीव। ये न तो जरायु से ही लिपटे हुए पैदा होते हैं और न अण्डे से; किन्तु खुले अङ्ग पैदा होते हैं। देवों और नारकों में जन्म के लिए खास नियत स्थान होता है जो उपपात कहलाता है। देवराष्ट्र के ऊपर वाला दिव्यवस्त्र से आच्छन्न भाग देवों का उपपात क्षेत्र है, और यज्ञमय भीत का गवाक्ष—कुम्भी ही नारकों का उपपात क्षेत्र है; क्योंकि इस उपपात क्षेत्र में स्थित वैश्वदेवों की वे क्षीर के लिए भक्षण करते हैं। ३४-३६।

शेष सप्त अर्थात् पाँच स्थावर, तीन
विकलेन्द्रिय और अगर्भज पक्षेन्द्रिय
तिर्यंच तथा मनुष्य

त्रिविध—सृचि, तृ
तथा मिभ

गर्भज मनुष्य और तिर्यंच तथा देव
तेजःकायिक—अमिकाय

मिभ—शीतोष्ण
उष्ण

शेष सप्त अर्थात् चार स्थावर, तीन—
विकलेन्द्रिय, अगर्भज पक्षेन्द्रिय तिर्यंच
और मनुष्य तथा नारक

त्रिविध—शीत, उष्ण,
शीतोष्ण

नारक, देव और एकेन्द्रिय

संशुत

गर्भज पक्षेन्द्रिय तिर्यंच और मनुष्य

मिभ—संशुतविहः

शेष सप्त अर्थात् तीन विकलेन्द्रिय,
अगर्भज पक्षेन्द्रिय मनुष्य और
तिर्यंच

विशुत

प्र०—योनि और जन्म में क्या भेद है ?

उ०—योनि आधार है और जन्म आपेय है, अर्थात् तब
के लिए योग्य पुद्गलों का प्राथमिक ग्रहण जन्म है; और वह प्रा
वगदृष्ट हो वह योनि है ।

प्र०—योनियों तो चौगुनी सात कहीं जाती हैं, तो ति
नव ही क्यों कहीं गई ?

१. दिगम्बर टीका ग्रन्थों में शीत और उष्ण योनियों के शब्दों
और नारक माने गए हैं । तदनुसार वहाँ शीत, उष्ण आदि त्रिविध
के स्थायीयों में नारक को न गिनकर गर्भज मनुष्य और तिर्यंच को
चाहिए ।

उक्त पाँच प्रकारों में जो शरीर पर पर अर्थात् आगे आगे का है, वह पूर्व पूर्व से सूक्ष्म है।

तैजस के पूर्ववर्ती तीन शरीरों में पूर्व पूर्व की अपेक्षा उत्तर उत्तर शरीर प्रदेशों—स्कन्धों से असंख्यात गुण होता है।

और परवर्ती दो अर्थात् तैजस और कर्मण शरीर प्रदेशों से अनन्त गुण होते हैं।

तैजस और कर्मण दोनों शरीर प्रतिघात रहित हैं।

आत्मा के साथ अनादि सम्बन्ध वाले हैं।

और सब संसारी जीवों के होते हैं।

एक साथ एक जीव के शरीर—तैजस, कर्मण से लेकर चार तक—विकल्प से होते हैं।

अन्तिम अर्थात् कर्मण शरीर ही उपभोग—सुखदुःखादि के अनुभव से रहित है।

पहला अर्थात् औदारिक शरीर सम्मूर्छनजन्म और गर्भजन्म से ही पैदा होता है।

वैक्रियशरीर उपपात जन्म से पैदा होता है।

तथा वह लब्धि से भी पैदा होता है।

आहारक शरीर शुभ—प्रशस्त पुद्गल द्रव्य जन्य, विशुद्ध—निष्पाप कार्यकारी, और व्याघात—बाधा रहित होता है, तथा वह चौदह पूर्व वाले भुनि के ही पाया जाता है।

जन्म ही शरीर का आरम्भ है, इसलिए जन्म के बाद शरीर का वर्णन किया गया है; जिसमें उससे संबन्ध रखनेवाले अनेक प्रश्नों पर नीचे लिखे अनुसार क्रमशः विचार किया है।

देहधारी जीव अनन्त हैं, उनके शरीर भी अलग-अलग होने से वे व्यक्तित्व अनन्त हैं। पर कार्य, कारण आदि के सादृश्य की दृष्टिसे संक्षेप

शरीरों के संबन्ध में वर्णन-

औदारिकवैक्रियाऽऽहारकतैजसकर्मणानि शरीरानि ॥

परं परं सूक्ष्मम् । ३८ ।

प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं प्राक् तैजसात् । ३९ ।

अनन्तगुणे परे । ४० ।

अप्रतिघाते । ४१ ।

अनादिसम्बन्धे च । ४२ ।

सर्वस्य । ४३ ।

तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्या चतुर्भ्यः । ४४ ।

निरुपभोगमन्त्यम् । ४५ ।

गर्भसम्मूर्छनजमाद्यम् । ४६ ।

वैक्रियमौपपातिकम् । ४७ ।

लब्धिप्रत्ययं च । ४८ ।

शुभं विशुद्धमव्याधाति चाहारकं चतुर्दशपूर्वधरस्यैव ॥

औदारिक, वैक्रिय, आहारक, तैजस और कर्मण ये पाँच प्रभेद

शरीर हैं ।

१. यहाँ प्रदेश शब्द का अर्थ भाग्य की वृत्ति में 'अनन्ता' का अर्थ किया है; परन्तु सर्वार्थसिद्धि आदि में 'परमाणु' अर्थ लिया है ।

२. इस सूत्र के बाद 'तैजसमपि' ऐसा सूत्र दिगम्बर परम्परा में द्योताम्बर परम्परा में नहीं है । सर्वार्थसिद्धि आदि में उसका अर्थ इस प्रकार है - तैजस शरीर भी लब्धिजन्य है, अर्थात् जैसे वैक्रिय शरीर लब्धि से उत्पन्न किया जा सकता है, वैसे ही लब्धि से तैजस शरीर भी बनाया जा सकता है । इस अर्थ से यह फलित नहीं होता कि तैजस शरीर लब्धिजन्य ही है ।

जैसे वे सूक्ष्म, सूक्ष्मतर कहलाते हैं। उदाहरणार्थ— मिर्चीकी फली और काँदाँत ये दोनों बराबर परिमाणवाले लेकर देखें जायें, तो मिर्ची की शिथिल होगी और दाँत की रचना उससे निविड; इसीसे परिणाम होने पर भी मिर्ची की अपेक्षा दाँत का पौद्गलिक द्रव्य अधिक है। ३८।

स्थूल, सूक्ष्म भाव की उक्त व्याख्या के अनुसार उत्तर-उत्तर शरीर का आरम्भक द्रव्य पूर्व-पूर्व शरीर की अपेक्षा परिमाण-उपादान में अधिक होता है, यह बात मालूम हो जाती है; पर वह परिमाण जितना-जितना पाया जाता है, उसीको दो में बतलाया गया है।

परमाणुओं से बने हुए जिन स्कन्धों से शरीर का निर्माण होता है वे स्कन्ध शरीर के आरम्भक द्रव्य हैं। जब तक परमाणु अलग-अलग तब तक उनसे शरीर नहीं बनता। परमाणुपुंज जो स्कन्ध कहलाते हैं वे शरीर बनता है। वे स्कन्ध भी अनन्त परमाणुओं के बने हुए चाहिये। औदारिक शरीर के आरम्भक स्कन्धों से वैक्रिय शरीर के आरम्भक स्कन्ध असंख्यात गुण होते हैं, अर्थात् औदारिक शरीर के आरम्भक अनन्त परमाणुओं के होते हैं और वैक्रिय शरीर के आरम्भक स्कन्ध अनन्त परमाणुओं के; पर वैक्रिय शरीर के स्कन्धगत परमाणुओं की संख्या, औदारिक शरीर के स्कन्धगत परमाणुओं की अनन्त संख्या संख्यात गुण अधिक होती है। यही अधिकता वैक्रिय और आहारक के स्कन्धगत परमाणुओं की अनन्त संख्या में समझनी चाहिये।

(आहारक स्कन्धगत परमाणुओं की अनन्त संख्या से तैजस के वगत परमाणुओं की अनन्त संख्या अनन्तगुण होती है, इसी तरह से कर्मण के स्कन्धगत परमाणु भी अनन्तगुण अधिक हैं। इस देखने से यह स्पष्ट है कि पूर्व पूर्व शरीर की अपेक्षा उत्तर-उत्तर

शरीर के प्रकार और में विभाग करके उनके पाँच प्रकार बतलाए गए हैं।
उनकी व्याख्या जैसे—औदारिक, वैकिय, आहारक, तैजस, और

जीव के क्रिया करने के साधन को शरीर कहते हैं। १. वेदों
जलाया जा सके व जिसका छेदन, भेदन हो सके वह औदारिक है। २. वह
शरीर कभी छोटा, कभी बड़ा, कभी पतला, कभी मोटा, कभी एक, कभी
अनेक इत्यादि अनेक रूपोंको धारण कर सके वह वैकिय है। ३. जो
सिर्फ चतुर्दशपूर्वों मुनिके द्वारा ही रचा जा सके वह आहारक है। ४. जो
शरीर तेजोमय होने से लाए हुए आहार आदि के परिपाक का हेतु
दीप्ति का निमित्त हो वह तैजस है। और ५. कर्मसमूह ही धारण करने
वाला है। १७।

उक्त पाँच शरीर में सबसे अधिक स्थूल औदारिक शरीर है, और
उससे सूक्ष्म है; आहारक वैकिय से भी सूक्ष्म।
स्थूल-सूक्ष्म भाव इसी तरह आहारक से तैजस और तैजस से जैव
सूक्ष्म, सूक्ष्मतर है।

प्र०—यहाँ स्थूल और सूक्ष्म का मतलब क्या है ?

उ०—स्थूल और सूक्ष्म का मतलब रचना की शिथिलता और
सघनता से है, परिमाण से नहीं। औदारिक से वैकिय सूक्ष्म है, आहारक से स्थूल है। इसी तरह आहारक आदि शरीर भी पूर्व-पूर्व की अपेक्षा
सूक्ष्म और उत्तर-उत्तर की अपेक्षा स्थूल हैं; अर्थात् यह स्थूल-सूक्ष्म का
अपेक्षा कृत है। इसका मतलब यह है कि जिस शरीर की रचना और
दूसरे शरीर की रचना से शिथिल हो वह उससे स्थूल और दूसरा उसे
सूक्ष्म। रचना की शिथिलता और सघनता पौद्गलिक परिणति पर निर्भर
है। पुद्गलों में अनेक प्रकार के परिणमन की शक्ति है, रहते हैं
परिमाण में घटता होने पर भी जब शिथिल रूप में परिणत होते हैं तो सूक्ष्म
करलाते हैं और परिणाम में बहुत होने पर भी जैसे-जैसे सघन होते हैं

तैजस और कर्मण का संबन्ध आत्मा के साथ प्रवाह रूप से जैसा अनादि है वैसा पहले तीन शरीरों का नहीं है; क्योंकि वे तीनों शरीर अमुक काल के बाद कायम नहीं रह सकते । इसलिए औदारिक आदि तीनों शरीर कदाचित्—अस्थायी संबन्ध वाले कहे जाते हैं और तैजस, कर्मण अनादि संबन्ध वाले ।

प्र०—जब कि वे जीव के साथ अनादि संबद्ध हैं, तब तो उनका अभाव कभी न होना चाहिए; क्योंकि अनादिभाव का नाश नहीं होता ?

उ०—उक्त दोनों शरीर व्यक्ति की अपेक्षा से नहीं, पर प्रवाह की अपेक्षा से अनादि हैं । अतएव उनका भी अपचय, उपचय हुआ करता है । जो भावात्मक पदार्थ व्यक्तिरूप से अनादि होता है वही नष्ट नहीं होता, जैसे परमाणु ।

तैजस और कर्मण शरीर को सभी संसारी धारण करते हैं; पर औदारिक, वैकिय और आहारक को नहीं । अतएव तैजस, कर्मण के स्वामी सभी संसारी हैं, और औदारिक आदि के स्वामी कुछ ही होते हैं ।

प्र०—तैजस और कर्मण के बीच कुछ अन्तर बतलाइए ?

उ०—कर्मण यह सारे शरीरों की जड़ है; क्योंकि वह कर्म स्वरूप है और कर्म ही सब कार्यों का निमित्त कारण है । वैसे तैजस सब का कारण नहीं, वह सब के साथ अनादिसंबद्ध रहकर भुक्त आहार के पाचन आदि में सहायक होता है । ४१-४३ ।

तैजस और कर्मण ये दो शरीर सभी संसारी जीवों के संसारकाल अवश्य होते हैं; पर औदारिक आदि बदलते रहते हैं, इससे वे कर्मात्मक लभ्य होते हैं और कर्मा नहीं । अतएव यह प्रश्न होता है कि संख्या प्रत्येक जीव के कम से कम और अधिक से अधिक कितने शरीरों का प्रतिपादन गीता में भी है—नास्तो विद्यते भावो सतः, अच्नाय २, श्लो० १६ ।

शरीर का आरम्भक द्रव्य अधिक अधिक होता है। निरभे विचित्रता के कारण ही उत्तर-उत्तर शरीर निविड, निविड, जाता है, और सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतम कहलता है।

प्र०—औदारिक के स्कन्ध भी अनन्त परमाणुवाले आदि के स्कन्ध भी अनन्त परमाणु वाले हैं, तो फिर उन न्यूनताधिकता क्या हुई ?

उ०—अनन्त संख्या अनन्त प्रकार की है। इसलिये अनन्त से समानता होने पर भी औदारिक आदि के स्कन्ध से वैक्यिक स्कन्ध का असंख्यात गुण अधिक होना असम्भव नहीं है। १९, २०।
अन्तिम दो शरीरों का स्वभाव, उक्त पाँच शरीरों में से पाँच कालमर्यादा और स्वामी की अपेक्षा पिछले दो में कुछ निम्न जो यहाँ तीन बातों के द्वारा क्रमशः तीन सूत्रों में बतलाई गई है।

तैजस और कार्मण ये दो शरीर सारे लोक में कहीं भी नहीं पाते अर्थात् घट्ट जैसी फट्टिन वस्तु भी उन्हें प्रवेश करने

नहीं सकती; क्योंकि वे अत्यन्त सूक्ष्म हैं। यद्यपि एक स्वभाव का दूसरी मूर्त वस्तु से प्रतिघात देखा जाता है तथापि घात का नियम स्थूल वस्तुओं में लागू पड़ता है, सूक्ष्म में नहीं। वस्तु बिना रुकावट के सर्वत्र प्रवेश कर पाती है जैसे लोहपिण्ड में

प्र०—तब तो सूक्ष्म होने से वैक्यिक और आहारक को भी घाती ही कहना चाहिए ?

उ०—असत्य, ये भी बिना प्रतिघात के प्रवेश कर लेते हैं। यहाँ अप्रतिघात का मतलब लोकान्त पर्यन्त अव्याहत गति से है। और आहारक अव्याहत गति वाले हैं, पर तैजस, कार्मण की तरफ लोक में नहीं, किन्तु लोक के बाहर मान में अर्थात् प्रसनाही में है।

मत के अनुसार-अन्तराल 'गति' में सिर्फ कर्मण शरीर होता है। अतएक
उ समय एक शरीर का पाया जाना संभव है।

प्र०—जो यह कहा गया कि वैकिय और आहारक इन दो लब्धियों
युगपत्—एक साथ प्रयोग नहीं होता इसका क्या कारण ?

उ०—वैकियलब्धि के प्रयोग के समय और लब्धि से शरीर बना
ने पर नियम से प्रसन्न दशा होती है। परन्तु आहारक के विषय में ऐसा
नहीं है; क्योंकि आहारक लब्धि का प्रयोग तो प्रसन्न दशा में होता है।
उससे शरीर बना लेने के बाद शुद्ध अभ्यवसाय संभव होने के कारण
प्रसन्नभाव पाया जाता है; जिससे उक्त दो लब्धियों का प्रयोग एक साथ
संभव है। सारांश यह है कि युगपत् पाँच शरीरों का न होना कहा गया है,
आविर्भाव की अपेक्षा से। शक्ति रूपसे तो पाँच भी हो सकते हैं; क्योंकि
आहारक लब्धि वाले मुनि के वैकिय लब्धि होना भी संभव है। ४४।

प्रत्येक वस्तु का कोई न कोई प्रयोजन होता है। इसलिए शरीर
सप्रयोजन होने ही चाहिए; पर उनका मुख्य प्रयोजन क्या है और वह
सब शरीरों के लिए समान है या कुछ विशेषता भी है।
प्रयोजन यह प्रश्न होता है। इसीका उत्तर यहाँ दिया गया है।

शरीर का मुख्य प्रयोजन उपभोग है जो पहले चार शरीरों से सिद्ध होता
है। सिर्फ अन्तिम—कर्मण शरीर से सिद्ध नहीं होता, इसीसे उसको निरु-
पभोग कहा है।

प्र०—उपभोग का मतलब क्या है ?

उ०—कर्ण आदि इन्द्रियों से शुभ-अशुभ शब्द आदि विषय ग्रहण
करके सुख-दुःख का अनुभव करना; हाथ, पाँव आदि अवयवों से दान,
स्पर्श आदि शुभ-अशुभ कर्म का बंध करना; बद्धकर्म के शुभ-अशुभ विपाक

१. यह विचार अ० २, सूत्र ४४ की भाष्यवृत्ति में है।

शरीर हो सकते हैं ? इसका उत्तर प्रस्तुत सूत्र में दिया गया है । साय एक संसारी जीव के कम से कम दो और अधिक से अधिक शरीर तक हो सकते हैं, पाँच कभी नहीं होते । जब दो होते हैं तब तैजस और कामण; क्योंकि ये दोनों यावत्-संसार भावी है । ऐसी स्थिति मरण गति में ही पाई जाती है; क्योंकि उस समय अन्य कोई भी शरीर नहीं होता । जब तीन होते हैं तब तैजस, कामण और औदारिक शरीर, कामण और वैक्रिय । पहला प्रकार मनुष्य, तिर्यग में और दूसरा प्रकार नारक में जन्मकाल से लेकर मरण पर्यन्त पाया जाता है । चार होते हैं तब तैजस, कामण, औदारिक और वैक्रिय अथवा तैजस, कामण, औदारिक और आहारक । पहला विकल्प वैक्रिय लब्धि के प्रयोग के समय ही मनुष्य तथा तिर्यचों में पाया जाता है । दूसरा विकल्प आहारक शरीर के प्रयोग के समय चतुर्दशपूर्वी मुनि में ही होता है । पाँच शरीर साय किसी के भी नहीं होते, क्योंकि वैक्रिय लब्धि और आहारक शरीर के प्रयोग एक साथ संभव नहीं है ।

अ०—उक्त रीति से दो, तीन या चार शरीर जब हों तब साय एक ही समय में एक जीव का संबन्ध कैसे घट सकेगा ?

उ०—जैसे एक ही प्रदीप का प्रकाश एक साय अनेक वस्तुओं पर पड़ सकता है, वैसे एक ही जीव के प्रदेश अनेक शरीरों के साय संबन्ध रूप से संभव हो सकते हैं ।

प्र०—क्या किसी के भी कोई एक ही शरीर नहीं होता ?

उ०—नहीं । सामान्य सिद्धान्त ऐसा है कि तैजस, कामण और औदारिक शरीर कभी अलग नहीं होते । अतएव कोई एक शरीर कभी नहीं होता, पर किसी आचार्य का ऐसा मत है कि तैजस शरीर कामण ही नहीं है, पर किसी आचार्य का ऐसा मत है कि तैजस शरीर कामण ही नहीं है, वह आहारक भी तब नष्ट नहीं होता ।

१. यह मत भाष्य में निर्दिष्ट है, देखो अ० २, सू० ४४ ।

शरीर सहायक न हों तब तक अकेले कर्मण शरीर से उक्त प्रकार का उपभोग साध्य नहीं हो सकता; अर्थात् उक्त विशिष्ट उपभोग को सिद्ध करने साक्षात् साधन औदारिक आदि चार शरीर हैं। इसीसे वे सोपभोग गिने गए हैं; और परम्परया साधन होने से कर्मण को निरूपभोग कहा।
[४५।

अन्त में एक यह भी प्रश्न होता है कि कितने शरीर जन्मसिद्ध हैं और कितने कृत्रिम? तथा जन्मसिद्ध में कौनसा शरीर किस जन्म से जन्मसिद्धता और पैदा होता है और कृत्रिम का कारण क्या है? इसका कृत्रिमता उत्तर चार सूत्रों में दिया गया है।

तैजस और कर्मण ये दो न तो जन्मसिद्ध हैं और न कृत्रिम। अर्थात् वे जन्म के बाद भी होनेवाले हैं फिर भी वे अनादि संवत्स हैं। औदारिक जन्मसिद्ध ही है, जो गर्भ तथा सम्मूर्च्छन इन दो जन्मों से पैदा होता है तथा जिसके स्वामी मनुष्य और तिर्यच ही हैं। वैक्रिय शरीर जन्मसिद्ध और कृत्रिम दो प्रकार का है। जो जन्मसिद्ध है वह उपपात जन्म के द्वारा पैदा होता है और देवों तथा नारकों के ही होता है। कृत्रिम वैक्रिय का कारण लब्धि है। लब्धि एक प्रकार की तपोजन्य शक्ति है; जो कुछ ही गर्भज मनुष्यों और तिर्यचों में संभव है। इसलिए ही लब्धि होने वाले वैक्रिय शरीर के अधिकारी गर्भज मनुष्य और तिर्यच ही हो सकते हैं। कृत्रिम वैक्रिय की कारणभूत एक दूसरे प्रकार की भी लब्धि मानी गई है, जो तपोजन्य न होकर जन्म से ही मिलती है। ऐसी लब्धि कुछ बादर वायुकायिक जीवों में ही मानी गई है। इससे वे भी लब्धिजन्य—कृत्रिम वैक्रियशरीर के अधिकारी हैं। आहारकशरीर कृत्रिम ही है। इसका कारण विशिष्ट लब्धि ही है; जो

का अनुभव करना, पवित्र अनुष्ठान द्वारा कर्म की निवृत्ति—इसका सब उपभोग कहलाता है।

प्र०—औदारिक, वैश्व और आक्षरिक शरीर सेन्द्रिय हैं, इसलिए उक्त प्रकार का उपभोग उनसे साध्य हो सकता है। शरीर जो न तो सेन्द्रिय है और न सावयव है, उससे उक्त उपभोग होना कैसे संभव है ?

उ०—यद्यपि तैजस शरीर सेन्द्रिय और सावयव—इसका अनुभव नहीं है, तथापि उसका उपयोग पाचन आदि ऐसे कार्य में हो सकता है जिससे सुख-दुःख का अनुभव आदि उक्त उपभोग सिद्ध हो सके। उसका अन्य कार्य श्वाप और अनुमद रूप भी है। अर्थात् श्वाप आदि कार्य में तैजस शरीर का उपयोग तो सब कोई करते है, विशेष तपस्वी तपस्याजन्य स्वास लब्धि प्राप्त कर लेते है ये दुःख उस शरीर द्वारा अपने कोपमाजन को जला तक सकते है और प्रसन्न उस शरीर से अपने अनुमद पात्र को शान्ति भी पहुँचा सकते है। अतः तैजस शरीर का श्वाप, अनुमद आदि में उपयोग हो करने से सुख का अनुभव, शुभाशुभ कर्म का श्रवण आदि उक्त उपभोग माना गया है।

प्र०—ऐसी शरीरों से देखा जाय तो कर्मज शरीर को भी के समान ही सेन्द्रिय और सावयव नहीं है, उसका भी उपभोग कैसे क्योंकि वही अन्य सब शरीरों की जड़ है। इसलिए अन्य शरीरों का उपभोग असल में कर्मज का ही उपभोग माना जाना चाहिए निरुपभोग क्यों कहा ?

उ०—टीका है, उक्त शक्ति से कर्मज भी कोपलेन कर्मज यहाँ उसे निरुपभोग कहने का अभिप्राय इतना ही है कि प्रसन्न

शरीर सहायक न हों तब तक अकेले कर्मण शरीर से उक्त प्रकार का उपभोग साध्य नहीं हो सकता; अर्थात् उक्त विशिष्ट उपभोग को सिद्ध करने के साक्षात् साधन औदारिक आदि चार शरीर हैं। इसीसे वे उपभोग हो गए हैं; और परम्परया साधन होने से कर्मण को निरुपभोग कहा। ४५।

अन्त में एक यह भी प्रश्न होता है कि कितने शरीर जन्मसिद्ध हैं और कितने कृत्रिम? तथा जन्मसिद्ध में कौनसा शरीर किस जन्म से जन्मसिद्धता और पैदा होता है और कृत्रिम का कारण क्या है? इसीका कृत्रिमता उत्तर चार सूत्रों में दिया गया है।

तैजस और कर्मण ये दो न तो जन्मसिद्ध हैं और न कृत्रिम। अर्थात् वे जन्म के बाद भी होनेवाले हैं फिर भी वे अनादि संबद्ध हैं। औदारिक जन्मसिद्ध ही है, जो गर्भ तथा सम्मूर्छन इन दो जन्मों से पैदा होता है तथा जिसके स्वामी मनुष्य और तिर्यच ही हैं। वैकिय शरीर जन्मसिद्ध और कृत्रिम दो प्रकार का है। जो जन्मसिद्ध है वह उपपात जन्म के द्वारा पैदा होता है और देवों तथा नारकों के ही होता है। तैजस वैकिय का कारण लब्धि है। लब्धि एक प्रकार की तपोजन्य शक्ति, जो कुछ ही गर्भज मनुष्यों और तिर्यचों में संभव है। इसलिए ही लब्धि से होने वाले वैकिय शरीर के अधिकारी गर्भज मनुष्य और तिर्यच ही हो सकते हैं। कृत्रिम वैकिय की कारणभूत एक दूसरे शरीर की भी लब्धि मानी गई है, जो तपोजन्य न होकर जन्म से ही मिलती है। ऐसी लब्धि कुछ बादर वायुकायिक जीवों में ही मानी गई है। इससे वे भी लब्धिजन्य—कृत्रिम वैकियशरीर के अधिकारी हैं। आहारकशरीर कृत्रिम ही है। इसका कारण विशिष्ट लब्धि ही है; जो

मनुष्य के सिवा अन्य जाति में नहीं होती और मनुष्य में संवेद
मुनि के ही होती है ।

प्र०—कौन से विशिष्ट मुनि ?

उ०—चतुर्दशपूर्वपाठी ।

प्र०—वे उस लब्धि का प्रयोग कब और किस लिए करते हैं ?

उ०—किसी सूक्ष्म विषय में संदेह होने पर संदेह निवारण
लिए ही अर्थात् जब कभी किसी चतुर्दशपूर्वों को गलत सिद्ध
संदेह हो और सर्वश का सन्निधान न हो तब वे औदारिक हो
शेनान्तर में जाना असंभव समझ कर अपनी विशिष्ट लब्धि का प्रयोग
हैं और हस्तप्रमाण छोटा-सा शरीर बनाते हैं, जो शुभ पुद्गल-मात्र
से सुन्दर होता है, प्रशस्त उद्देश्य से बनाये जाने के कारण निष्पत्ति
है और अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण अभ्यापाती अर्थात् किसी को हानि
वाला या किसी से रुकने वाला नहीं होता । ऐसे शरीर से वे शेष
में सर्वश के पास पहुँच कर उनसे संदेह निवारण कर फिर अपने हस्त-
प्रापित आ जाते हैं । यह कार्य सिर्ग अंतर्मुहूर्त में हो जाता है ।

प्र०—और कोई शरीर लब्धिजन्य नहीं है ?

उ०—नहीं ।

प्र०—शाप और अनुग्रह के द्वारा तेजस का जो उत्प्रेषण
गया उससे तो वह लब्धिजन्य स्वप्न मात्र होता है फिर और क्यों
लब्धिजन्य नहीं है, सो क्यों ?

उ०—यहाँ लब्धिजन्य का गजसब उत्पत्ति से है, प्रयोग में
तेजस की उत्पत्ति लब्धि से नहीं होती, जैसे वैकिण और अन्तरा
होती है; पर उसका प्रयोग कभी लब्धि में किया जाता है । हस्त-
से तेजस को यहाँ लब्धिजन्य—हस्तिम नहीं कहा । ४६-४७ ।

वेद-लिंग विभाग—

नारकसम्भूर्छिनो नपुंसकानि । ५० ।

न देवाः । ५१ ।

नारक और सम्भूर्छिम नपुंसक ही होते हैं ।

देव नपुंसक नहीं होते ।

शरीरों का वर्णन हो चुकने के बाद लिंग का प्रश्न होता है । इसी का स्पर्ष्टीकरण यहाँ किया गया है । लिंग, चिह्न को कहते हैं । वह तीन प्रकार का पाया जाता है । यह बात पहले औदयिक भावों की संख्या बतलाते समय कही जा चुकी है । तीन लिंग ये हैं—पुंलिंग, स्त्रीलिंग और नपुंसक लिंग । लिंग का दूसरा नाम वेद भी है । ये तीनों वेद 'द्रव्य' और भाव रूप से दो दो प्रकार के हैं । द्रव्यवेद का मतलब ऊपर के चिह्न से है और भाववेद का मतलब अभिलाषा विशेष से है । १. जिस चिह्न से पुरुष की पहचान होती है वह द्रव्य पुरुषवेद है और स्त्री के संसर्ग सुख की अभिलाषा भाव पुरुषवेद है । २. स्त्री की पहचान का साधन द्रव्य स्त्रीवेद और पुरुष के संसर्ग सुख की अभिलाषा का भाव स्त्रीवेद है । ३. जिसमें कुछ स्त्री के चिह्न और कुछ पुरुष के चिह्न हों वह द्रव्य नपुंसकवेद और स्त्री पुरुष दोनों के संसर्ग सुख की अभिलाषा भाव नपुंसकवेद है । द्रव्य-वेद पौद्गलिक आकृति रूप है जो नाम कर्म के उदय का फल है । भाव-वेद एक प्रकार का मनोविकार है, जो मोहनीय कर्म के उदय का फल है । द्रव्यवेद और भाववेद के बीच साध्य-साधन या पोष्य-पोषक का संबंध है ।

१. देखो अ० २, सू० ६ ।

२. द्रव्य और भाव वेद का पारस्परिक संबंध तथा तत्संबन्धी अन्य आवश्यक बातें जानने के लिए देखो, हिन्दी चौथा कर्मग्रन्थ पृ० ५३ को टिप्पणी ।

नारक और सम्पूर्ण जीवों के नपुंसक वेद होता है। (११)
 नपुंसक वेद नहीं होता, शेष दो होते हैं। सारी के लिये
 विभाग गर्भज मनुष्यों तथा त्रियंबों के तीनों वेद हो सकते हैं।

पुरुषवेद का विकार सब से कम स्थायी होता है। उसके लिये
 का विकार अधिक स्थायी और नपुंसक वेद का लिये
 विकार की तरतमता स्त्रीवेद के विकार से भी अधिक स्थायी होता है।
 यह बात उपमान के द्वारा इस तरह समझाई गई है—

पुरुषवेद का विकार घास की अग्नि के समान है, जो शीघ्र लपट
 हो जाता है और प्रकट भी शीघ्र होता है। स्त्रीवेद का विकार अंगोरे
 समान है जो जल्दी घान्त नहीं होता और प्रकट भी जल्दी नहीं होता।
 नपुंसक वेद का विकार संतप्त ईंट के समान है जो बहुत देर में लपट
 होता है।

स्त्री में कोमल भाव मुख्य है जिसे कटोर तारव की अनेक राखी
 है। पुरुष में कटोर भाव मुख्य है जिसे कोमल तारव की अनेक राखी है।
 पर नपुंसक में दोनों भावों का मिश्रण होने से दोनों तरफों की राखी
 रहती है। ५०, ५१।

आयुष के प्रकार और उनके स्वामी—

औपपातिकचरमदेहोत्तमपुरुषाऽसंख्येयवर्षाप्नुयुषोऽनसंख्य-
 युषः। ५२।

औपपातिक (नारक और देव), चरम शरीरी, उत्तम पुरुष में
 असंख्यातवर्षावधि के अनपवर्त्तनीय आयु पाये जाते हैं।

सुप्त आदि विषय में हजारों दृष्टेष्टे जीवजनों की एक राखी
 देखकर और बूढ़े तथा जर्जर देह वालों की भी अमानक आयु के लिये

सक यह संदेह होता है कि क्या अकाल मृत्यु भी है ? जिस से अनेक प्राणि एक साथ मर जाते हैं और कोई नहीं भी मरता; इसका उत्तर और ना में यहाँ दिया गया है ।

आयु दो प्रकार की है—अपवर्त्तनीय और अनपवर्त्तनीय । जो आयु बन्धकालीन स्थिति के पूर्ण होने से पहले ही शीघ्र भोगी जा सके वह अपवर्त्तनीय और जो आयु बन्धकालीन स्थिति के पूर्ण होने से पहले भोगी जा सके वह अनपवर्त्तनीय; अर्थात् जिसका भोगकाल बन्धकालीन स्थितिमर्यादा से कम हो वह अपवर्त्तनीय और जिसका भोगकाल उक्त मर्यादा के बराबर ही हो वह अनपवर्त्तनीय आयु कही जाती है ।

अपवर्त्तनीय और अनपवर्त्तनीय आयु का बन्ध स्वाभाविक नहीं ; किन्तु परिणाम के तारतम्य पर अवलम्बित है । भावी जन्म की आयु तत्काल जन्म में निर्माण की जाती है । उस समय अगर परिणाम मन्द हो तो आयुका बन्ध शिथिल हो जाता है जिससे निमित्त मिलने पर बन्धकालीन कालमर्यादा घट जाती है । इसके विपरीत अगर परिणाम तीव्र हो तो आयु का बन्ध गाढ़ होता है, जिससे निमित्त मिलने पर भी बन्धकालीन कालमर्यादा नहीं घटती और न आयु एक साथ ही भोगी जा सकती है । जैसे, अत्यन्त दृढ़ होकर खड़े हुए पुरुषों की पंक्ति अभेद्य और शिथिल होकर खड़े हुए पुरुषों की पंक्ति भेद्य होती है; अथवा जैसे घन बोए हुए बीजों के पौधे पशुओं के लिए दुष्प्रवेश्य और विरल विरल बोए हुए बीजों के पौधे उनके लिए सुप्रवेश्य होते हैं; वैसे ही तीव्र परिणाम से गाढ़ रूपसे बढ़ आयु शस्त्र-विष आदि का प्रयोग होने पर भी अपनी नियत कालमर्यादा से पहले पूर्ण नहीं होती और मन्द परिणाम से शिथिल रूप से बढ़ आयु उक्त प्रयोग होते ही अपनी नियत कालमर्यादा समाप्त होने के पहले ही अंतर्मुहूर्त्त मात्र में भोग ली जाती है । आयु के दृष्ट

शीघ्र भोग को ही अपवर्त्तना या अकाल मृत्यु कहते हैं और निराश्रित भोग को अनपवर्त्तना या कालमृत्यु कहते हैं। अपवर्त्तनीय आयु के उपक्रम सहित ही होती है। तीव्र रात्रि, तीव्र विष, तीव्र स्पर्श जिन निमित्तों से अकाल मृत्यु होती है उन निमित्तों का प्रातः संनिधान है। ऐसा उपक्रम अपवर्त्तनीय आयु के अवश्य शोण है। स्तोत्र आयु नियम में कालमर्यादा समाप्त होने के पहले ही मोक्ष होना है। परन्तु अनपवर्त्तनीय आयु शोपक्रम और निरुपक्रम हो सकती है अर्थात् उस आयु को अकालमृत्यु लाने वाले उक्त निमित्तों का संनिधान होता भी है और नहीं भी होता। उक्त निमित्तों का संनिधान पर भी अनपवर्त्तनीय आयु नियत कालमर्यादा के पहले पूर्ण होती है। सारांश यह कि अपवर्त्तनीय आयु वाले प्राणियों को शून्य और शीघ्र कोही निमित्त मिल ही जाता है; जिससे वे अकाल में ही मर जाते हैं। अनपवर्त्तनीय आयु वालों को कैसा भी प्रयत्न निमित्त क्यों न मिले अकाल में नहीं मरते।

उपपात जन्मवाले नारक और देव ही होते हैं। चामुण्डा उत्तमपुरुष मनुष्य ही होते हैं। बिना जन्मान्तर किये इसी प्रकार के पाने वाले चरमदेह कहलाते हैं। तर्पिण्य, चण्डाल, शूद्र, गंधारी आदि उत्तमपुरुष कहलाते हैं। असंख्यात पर्यन्त मनुष्य और कुछ तिर्यक ही होते हैं। इनमें से औपराष्ट्रिक और महात्मा पर्यन्त निरुपक्रम अनपवर्त्तनीय आयु वाले ही होते हैं। उत्तमपुरुष शोपक्रम अनपवर्त्तनीय तथा निरुपक्रम अनपवर्त्तनीय—

१. अष्टाव्यक्त पर्यन्त मनुष्य साथ अकर्मभूमियों, जन्म, मरण और कर्मभूमियों में उत्तम युगद्विहीन हैं। परन्तु सर्वज्ञान, सर्वशक्ति, सर्वशान्ति, सर्वसौख्य के अलगाव दारुण शीघ्र के पादर के द्विगुण के पाने जाते हैं।

ही आयु वाले होते हैं। इनके अतिरिक्त दोष सभी मनुष्य, तिर्यंच वर्तनीय आयु वाले पाये जाते हैं।

प्र०—नियत कालमर्यादा के पहले आयु का भोग हो जाने से श, अकृतागम और निष्फलता ये दोष लगेंगे, जो शास्त्र में इष्ट नहीं। नका निवारण कैसे होगा ?

उ०—शीघ्र भोग होने में उक्त दोष नहीं हैं, क्योंकि जो कर्म काल तक भोगा जा सकता है, वही एक साथ भोग लिया जाता है, न कोई भी भाग बिना विपाकानुभव किये नहीं छूटता। इसलिए न तत्कर्म का नाश है और न बद्धकर्म की निष्फलता ही है। इसी कर्मानुसार आने वाली मृत्यु ही आती है; अतएव अकृतकर्म का भोग भी नहीं है। जैसे घास की सघन राशि में एक तरफ से छोटा कण छोड़ दिया जाय, तो वह अग्निकण एक एक तिनके को क्रमशः से जलाते उस सारी राशि को विलम्ब से जला सकता है। वे ही कण घास की शिथिल और विरल राशि में चारों ओर से छोड़ दिये, तो एक साथ उसे जला डालते हैं।

इसी बात को विशेष स्फुट करने के लिए शास्त्र में और भी दो अन्त दिये गए हैं: पहला गणितक्रिया का और दूसरा वस्त्र सुखाने का। किसी विशिष्ट संख्या का लघुतम छेद निकालना हो, तो इसके लिए गतप्रक्रिया में अनेक उपाय हैं। निपुण गणितज्ञ अभीष्ट फल निकालने लिए एक ऐसी रीति का उपयोग करता है, जिससे बहुत ही शीघ्र अभीष्ट परिणाम निकल आता है और दूसरा साधारण जानकार मनुष्य मागाकार आदि विलम्ब-साध्य क्रिया से देखे से अभीष्ट परिणाम पाता है। परिणाम तुल्य होने पर भी दक्ष गणितज्ञ उसे शीघ्र निकाल पाता है और साधारण गणितज्ञ देखे से निकाल पाता है। इसी तरह से

समान रूप में भीगे हुए दो कपड़ों में से एक को समेकित करने
को फैलाकर मुलाया जाय तो पहला देरी से सूखेगा और दूसरा
पानी का परिणाम और क्षोषणक्रिया समान होते पर भी दूसरे के
और विस्तार के कारण उसके सोखने में देरी और जादी का अन्तर
है। समान परिमाण गुण अपवर्तनीय और अनपवर्तनीय भूत
में भी सिर्फ देरी और जल्दी का ही अन्तर पड़ता है। सूखने
का नाश आदि उक्त दोष नहीं आते। ५२।

तीसरा अध्याय

दूसरे अध्याय में गति की अपेक्षा से संसारी जीव के नारक, मनुष्य, स्वर्ग और देव ऐसे जो चार प्रकार कहे गए हैं; उनका स्थान, आयु, आहारा आदि के वर्णन द्वारा विशेष स्वरूप तीसरे और चौथे अध्याय खाना है। तीसरे अध्याय में नारक, तिर्यच और मनुष्य या वर्णन है चौथे में देव का।

नारकों का वर्णन—

रत्नशर्करावालुकापङ्कधूमतमोमहातमःप्रभाभूमयो घना-
म्बुवाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः पृथुतराः । १ ।

तासु नरकाः । २ ।

नित्याशुभतरलेख्यापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः । ३ ।

परस्परोदीरितदुःखाः । ४ ।

संछिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक् चतुर्थ्याः । ५ ।

तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाः

सर्वानां परा स्थितिः । ६ ।

—रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, वालुकाप्रभा, पङ्कप्रभा, धूमप्रभा, तमःप्रभा महातमःप्रभा ये सात भूमियाँ हैं। ये भूमियाँ घनाम्बु, वात और काश पर स्थित हैं, एक दूसरे के नीचे हैं और नीचे की ओर अधिक धीरे विस्तीर्ण हैं।

उन भूमियों में नरक हैं।

ये नरक नित्य—निरन्तर अशुभतर लेख्या, परिणाम, देह, वेदना और विक्रिया वाले हैं।

समान रूप में भीगे हुए दो कपड़ों में से एक को समेट कर को फैलाकर सुखाया जाय तो पहला देरी से सूखेगा और पानी का परिणाम और शोषणक्रिया समान होने पर भी कपड़े और विस्तार के कारण उसके सोखने में देरी और जल्दी का अन्तर है। समान परिमाण युक्त अपवर्तनीय और अनपवर्तनीय आसु में भी सिर्फ देरी और जल्दी का ही अन्तर पड़ता है। का नाश आदि उक्त दोष नहीं आते। ५२।

तीसरा अध्याय

दूसरे अध्याय में गति की अपेक्षा से संसारी जीव के नारक, मनुष्य, और देव ऐसे जो चार प्रकार कहे गए हैं; उनका स्थान, आयु, मोक्ष आदि के वर्णन द्वारा विशेष स्वरूप तीसरे और चौथे अध्याय खाना है। तीसरे अध्याय में नारक, तिर्यच और मनुष्य या वर्णन है चौथे में देव का।

नारकों का वर्णन—

रत्नशर्करावालुकापङ्कधूमतमोमहातमःप्रभाभूमयो घना-
म्बुवाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः पृथुतराः । १ ।

तासु नरकाः । २ ।

नित्याशुभतरलेश्यापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः । ३ ।

परस्परोदीरितदुःखाः । ४ ।

संछिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक् चतुर्थ्याः । ५ ।

तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाः

सत्त्वांना परा स्थितिः । ६ ।

रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, वालुकाप्रभा, पङ्कप्रभा, धूमप्रभा, तमःप्रभा
महातमःप्रभा ये सात भूमियाँ हैं। ये भूमियाँ घनाम्बु, वात और
काश पर स्थित हैं, एक दूसरे के नीचे हैं और नीचे की ओर अधिक
घेरे विस्तीर्ण हैं।

उन भूमियों में नरक हैं।

ये नरक नित्य—निरन्तर अशुभतर लेश्या, परिणाम, देह, वेदना
पर विक्रिया वाले हैं।

चौथी की एक लाख बीस हजार, पाँचवीं की एक लाख अठ्ठाईस हजार छठी की एक लाख सोलह हजार तथा सातवीं की मोटाई एक लाख हजार योजन है। सातों भूमियों के नीचे जो सात घनोदधि हैं उन सबकी मोटाई बराबर अर्थात् बीस बीस हजार योजन है और जो घनवात तथा सात तनुवात बलय हैं; उनकी मोटाई सामान्य वा असंख्यात योजन-प्रमाण होने पर भी आपस में तुल्य नहीं है, अर्थात् भूमि के नीचे के घनवात बलय तथा तनुवात बलय की असंख्यात प्रमाण मोटाई से, दूसरी भूमि के नीचे के घनवात बलय तनुवात बलय असंख्यात योजन प्रमाण मोटाई विशेष है। इसी क्रम से उत्तरोत्तर भूमि के घनवात-तनुवात बलय से सातवीं भूमि के घनवात-तनुवात बलय मोटाई विशेष विशेष है। यही बात आकाश के बारे में भी समी।

पहली भूमि रत्नप्रधान होने से रत्नप्रभा कहलाती है। इसी प्रकार शर्करा—(शक्कर) के सदृश होने से दूसरी शर्कराप्रभा है। चालुका—चौकी की मुख्यता से तीसरी चालुकाप्रभा है। पद्म—कीचड़ की अधिकता से चौथी पद्मप्रभा है। धूम—धुँएँ की अधिकता से पाँचवीं धूमप्रभा है। तमः—अंधेरे की विशेषता से छठी तमःप्रभा और महातमः—घन अन्धकार की प्रचुरता से सातवीं भूमि महातमःप्रभा कहलाती है। इन सातों के नाम क्रमशः धर्मा, वंशा, शैला, अज्जना, रिष्टा, माधव्या और माधवी हैं।

रत्नप्रभा भूमि के तीन काण्ड—हिस्से हैं। सबसे ऊपर का प्रणखरकाण्ड रत्नप्रचुर है, जो मोटाई में १६ हजार योजन प्रमाण है। उसके नीचे का दूसरा काण्ड पद्मबहुल है, जो मोटाई में ८४ हजार योजन है उसके नीचे का तीसरा काण्ड जलबहुल है, जो मोटाई में ८० हजार योजन है। तीनों काण्डों की मोटाई मिलाने से १ लाख ८० हजार योजन होती है। दूसरी से लेकर सातवीं भूमि तक ऐसे काण्ड नहीं हैं; क्योंकि उन-

ता, पालुका आदि जो जो पदार्थ हैं वे सब जगह एक से हैं। रत्नप्रभा प्रथम काण्ड दूसरे पर और दूसरा काण्ड तीसरे पर स्थित है। तीसरा काण्ड घनोदधि बलय पर, घनोदधि घनवात बलय पर, घनवात तनुवात बलय पर, तनुवात आकाश पर प्रतिष्ठित है; परन्तु आकाश किसी पर स्थित नहीं है। यह आरम्भ-प्रतिष्ठित है, क्योंकि आकाश का स्वभाव ही ऐसा है; उसे उसको दूसरे आधार की अपेक्षा नहीं रहती। दूसरी भूमि का आधार घनोदधि बलय है, वह बलय अपने नीचे के घनवात बलय पर स्थित है, तनुवात अपने नीचे के तनुवात के आश्रित है, तनुवात नीचे के आकाश पर प्रतिष्ठित है और आकाश स्वाश्रित है। यही क्रम सातवीं भूमि तक की हर भूमि और उसके घनोदधि बलय की स्थिति के सम्बन्ध में बताना चाहिए।

ऊपर ऊपर की भूमि से नीचे नीचे की भूमिका बाहुल्य कम होने भी उनका विष्कम्भ आयाम अधिक अधिक बढ़ता ही जाता है; इसलिए भूमि का संस्थान छत्रातिछत्र के समान अर्थात् उत्तरोत्तर पृथु—विस्तीर्ण, उत्तर कहा गया है। १।

सातों भूमियों की जितनी जितनी मोटाई ऊपर कही गई है, उसके पर तथा नीचे का एक एक हजार योजन छोड़कर बाकी के मध्यभाग में नरकावास हैं; जैसे रत्नप्रभा की एक लाख अस्सी हजार योजन की मोटाई से ऊपर-नीचे का एक एक हजार योजन छोड़ कर बीच के एक लाख अठारह हजार योजन प्रमाण भाग में नरक हैं। यही कम सातवीं भूमि का समझा जाय। नरकों के रौरव, रौद्र, घातन, शोचन आदि अशुभ नाम हैं; जिनको सुनने से ही भय होता है। रत्नप्रभागत सीमान्तक नाम है नरकावास से लेकर महातमःप्रभागत अप्रतिष्ठान नामक नरकावास तक के सभी नरकावास घट्ट के छुरे के सदृश तल वाले हैं। संस्थान—आकार

सबका एक सा नहीं है; कुछ, गोल कुछ त्रिकोण, कुछ चतुर्भुज, कुछ षोडश भुज जैसे, कुछ लोहे के घड़े जैसे; इस तरह भिन्न भिन्न प्रमा में प्रस्तर—प्रस्तर जो मंजिल वाले घर के तल्ले के समान हैं; उनमें से इस प्रकार है—रत्नप्रभा में तेरह प्रस्तर हैं, शर्कराप्रभा में ग्यारह। प्रस्तरों के प्रकार नीचे की हर एक भूमि में दो-दो घटाने से सातवीं महत्तमप्रभा में एक ही प्रस्तर है; इन्हीं प्रस्तरों में नरक हैं।

प्रथम भूमि में तीस लाख, दूसरी में पचास लाख, तीसरी में बीस लाख, चौथी में दस लाख, पाँचवीं में तीन लाख, छठी में पाँच कम एक लाख और सातवीं में सिर्फ पाँच नरकावास हैं।

प्र०—प्रस्तरों में नरक कहने का क्या मतलब है ?

उ०—एक प्रस्तर और दूसरे प्रस्तर के बीच जो अन्तर है, उसमें नरक नहीं हैं; किन्तु हर एक प्रस्तर की मोटार जो तीन हजार योजन की मानी गई है, उसी में वे विविध संस्थान नरक हैं।

प्र०—नरक और नारक का क्या संबन्ध है ?

उ०—नारक जीव हैं और नरक उनके स्थान का नाम है। नामक स्थान के संबन्ध से ही वे जीव नारक कहलाते हैं। २।

पहली भूमि से दूसरी और दूसरी से तीसरी इसी तरह सातवीं तक के नरक अशुभ, अशुभतर, अशुभतम रचना वाले हैं। इसी उन नरकों में स्थित नारकों की लेश्या, परिणाम, देह, वेदना और भी उत्तरोत्तर अधिक-अधिक अशुभ है।

रत्नप्रभा में कापोत लेश्या है। शर्कराप्रभा में भी कापोत लेश्या है, पर

लेश्या

रत्नप्रभा से अधिक तीव्र संज्ञित वाली है। वायुप्रभा में कापोत और नील लेश्या है। पद्मप्रभा में नील लेश्या है।

धूमप्रभा में नील-कृष्ण लेश्या है तमःप्रभामें कृष्णलेश्या है और महातमःप्रभा में भी कृष्ण लेश्या है, पर तमःप्रभा से तीव्रतम है ।

परिणाम वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, शब्द, संस्थान आदि अनेक प्रकार के पौद्गलिक परिणाम सातों भूमियों में उत्तरोत्तर अधिक अधिक अशुभ हैं ।

सातों भूमियों के नारकों के शरीर अशुभ नामकर्म के उदय से उत्तरोत्तर अधिक अधिक अशुभ वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, शब्द, संस्थान वाले तथा अधिक अधिक अशुचि और बीभत्स हैं ।

सातों भूमियों के नारकों की वेदना उत्तरोत्तर तीव्र होती है । पहली तीन भूमियों में उष्ण वेदना, चौथी में उष्ण-शीत, पाँचवीं में शीतोष्ण, छठी में शीत और सातवीं में शीततर वेदना है । यह उष्ण और शीत वेदना इतनी सख्त है कि इसे भोगने वाले नारक अगर मर्त्य लोक की सख्त गरमी या सख्त सरदी में आ जायें, तो उन्हें वड़े आराम से नींद आ सकती है ।

उनकी विक्रिया भी उत्तरोत्तर अशुभ होती है । वे दुःख से घबरा कर उससे छुटकारा पाने के लिए प्रयत्न करते हैं, पर होता है उलटा । मुखका साधन सम्पादन करने में उनको दुःख के साधन ही प्राप्त होते हैं । वे वैक्रियलब्धि से भ्रान्ते लगते हैं कुछ श्रम, पर वन जाता है अशुभ ।

प्र०—लेश्या आदि अशुभतर भावों को नित्य कहने का क्या मतलब है ?

उ०—नित्य का मतलब निरन्तर है । गति, जाति, शरीर और अज्ञोपाज्ञ नामकर्म के उदय ■ नरक गति में लेश्या आदि भाव जीवन पर्यन्त अशुभ ही बने रहते हैं; बीच में एक पल के लिए भी अन्तर नहीं पड़ता और न कभी शुभ ही होते हैं । ३१

एक तो नष्ट में क्षेत्र-स्वभाव से सरदी गरमी का भयंकर दुःख ही, भूख-प्यास का दुःख तो और भी भयंकर है। भूख का दुःख इतना अधिक है कि अग्नि की तरह सर्व मक्षण से भी शान्ति नहीं होती। बौद्ध भूख की ज्वाला और भी तेज हो जाती है। प्यास का कष्ट इतना अधिक है कि चाहे जितने जल से भी तृप्ति नहीं ही होती। इस दुःख के उपाय बड़ा भारी दुःख तो उनको आपस के वैर और मारपीट से होता है, जे कौआ और उल्लू तथा सोंप और नेवला जन्म-शत्रु हैं; वैसे ही नारक भी जन्म-शत्रु हैं। इसलिए वे एक दूसरे को देखकर कुत्तों की तरह आँखों में लड़ते हैं, काटते हैं और गुस्से से जलते हैं; इसीलिए परस्परजन्त दुःख वाले कहे गए हैं। ४॥

नारकों के तीन प्रकार की वेदना मानी गई है; जिसमें क्षेत्रस्वभाव जन्म और परस्परजन्म वेदना का वर्णन पहले किया गया है। तीसरी वेदना उत्कट अधर्म जनित है। पहली दो प्रकार की वेदना सत्तों भूमियों में साधारण है। तीसरे प्रकार की वेदना सिर्फ पहली तीन भूमियों में होती है; क्योंकि उन्हीं भूमियों में परमाधार्मिक हैं। परमाधार्मिक एक प्रकार के असुर देव हैं, जो बहुत मूर्ख स्वभाव वाले और पापरात होते हैं। इनकी अम्ब, अम्बरीष आदि पंद्रह जातियाँ हैं। वे स्वभाव से ही द्रोह निर्दय और कुतूहली होते हैं कि उन्हें दूसरों को सताने में ही आनन्द आता है। इसलिए वे नारकों को अनेक प्रकार के प्रहारों से दुःखी करते रहते हैं। उन्हें आपस में कुत्तों, भैंसों और मछों की तरह लड़ाने हैं। आपस में उनको लड़ते, मार-पीट करते देखकर बहुत खुशी मनाते हैं। यद्यपि वे परमाधार्मिक एक प्रकार के देव हैं, उन्हें और भी अनेक मुख्य साधन प्राप्त हैं; तथापि पूर्वजन्म कृत तीन दोष के कारण उन्हें दूसरों को सताने में ही प्रसन्नता होती है। नारक भी बेचारे कर्मवश अशरण होकर सारा जीवन तीन वेदनाओं के अनुभव में ही व्यतीत करते हैं। वेदना भित्तों की स्तों

हो, पर नारकों को न तो कोई क्षरण है और अनपवर्तनीय—बीचमें कम नहीं होनेवाली आयु के कारण न जीवन ही जल्दी समाप्त होता है । ५ ।

प्रत्येक गति के जीवों की स्थिति—आयुमर्यादा जघन्य और उत्कृष्टः—दो तरह से बतलाई जा सकती है । जिससे कम न पाई जा सके उसे जघन्य और जिससे अधिक न पाई जा सके उसे उत्कृष्ट नारकों की स्थिति कहते हैं । इस जगह नारकों की, सिर्फ उत्कृष्ट स्थिति का वर्णन है । उनकी जघन्य स्थिति आगे बतलाई जायगी । पहली में एक सागरोपम की, दूसरी में तीन, तीसरी में सात, चौथी में दस, पाँचवीं में सत्रह, छठी में बाईस और सातवीं में तेतीस सागरोपम की उत्कृष्ट आयु की स्थिति है ।

यहाँ तक सामान्य रूप से अधोलोक का वर्णन पूरा होता है । इसमें दो बातें खास जान लेनी चाहिए—गति-भागति और द्वीप-समुद्र आदि का समय ।

असंख्य प्राणी मरकर पहली भूमि में उत्पन्न हो सकते हैं, आगे नहीं । भुजवरिसर्प पहली दो भूमि तक, पक्षी तीन भूमि तक, सिंह चार भूमि तक, उरग पाँच भूमि तक, खी छह भूमि तक और मत्स्य गति तथा मनुष्य मरकर सात भूमि तक जा सकते हैं । सारास्य तिर्यंच और मनुष्य ही नरक भूमि में पैदा हो सकते हैं, देव और नारक नहीं; इसका कारण यह है कि उनमें वैशेष अध्यवसान का अभाव है । नारक मरकर फिर तुरन्त न तो नरक गति में ही पैदा होते हैं और न देव गति में । वे सिर्फ तिर्यंच और मनुष्य गति में पैदा हो सकते हैं ।

पहली तीन भूमियों के नारक मनुष्य जन्म पाकर तीर्यङ्कर पद तक प्राप्त कर सकते हैं । चार भूमियों के नारक मनुष्यत्व पाकर निर्वाण भी पा

आगति

सकते हैं। पाँच भूमियों के नारक मनुष्यगति में वृत्त का लाभ ले सकते हैं। छह भूमियों से निकले हुए नारक देशविरति और सात भूमियों से निकले हुए सम्भ्रम का लाभ कर सकते हैं।

रत्नप्रभा को छोड़कर बाकी की छह भूमियों में न तो द्वीप, समुद्र, पर्वत, सरोवर ही है; न गाँव, शहर आदि; न वृक्ष, लता आदि वनस्पति काय है; न द्वीन्द्रिय से लेकर पञ्चेन्द्रिय पर्यन्त द्वीप, समुद्र आदि का समग्र तिर्यच; न मनुष्य हैं और न किसी प्रकार के देव हैं।

रत्नप्रभा को छोड़कर कहने का कारण यह है कि उत्तरा योद्धा भाग मध्यलोक—तिरछे लोक में सम्मिलित है; जिससे उसमें उक्त द्वीप, समुद्र, ग्राम, नगर, वनस्पति, तिर्यच, मनुष्य, देव पाये जा सकते हैं। रत्नप्रभा के सिवा शेष छह भूमियों में सिर्फ नारक और कुछ एकेन्द्रिय भी पाये जाते हैं। इस सामान्य नियम का भी अपवाद है; क्योंकि उन भूमियों में कभी किसी स्थान पर कुछ मनुष्य, देव और पञ्चेन्द्रिय तिर्यच भी सम्मिलित हैं। मनुष्य तो इस अपेक्षा से सम्भव है कि केवली समुद्रागत करने वाले मनुष्य सर्वलोक व्यापी होने से उन भूमियों में भी आत्मप्रदेश फैलाते हैं। इसके सिवा वैक्रियलब्धि वाले मनुष्य भी उन भूमियों तक पहुँचते हैं। तिर्यचों की पहुँच भी उन भूमियों तक है; परन्तु यह सिर्फ वैक्रियलब्धि की अपेक्षा से ही माना जाता है। देवों की पहुँच के विषय में यह धारणा है कि कुछ देव कभी कभी अपने पूर्व जन्म के मित्र नारकों के पास दुःखमुक्त करने के उद्देश्य से जाते हैं। ऐसे जाने वाले देव भी सिर्फ तीन भूमियों तक जा सकते हैं, आगे नहीं। परमाधार्मिक जो एक प्रकार के देव और नरकपाल कहलाते हैं, जन्म से ही पहली तीन भूमियों में अन्य देव जन्म से सिर्फ पहली भूमि में पाए जा सकते हैं। ६।

मध्यलोक का वर्णन—

जम्बूद्वीपलवणादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः । ७ ।

द्विर्द्विविष्कम्भाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो वलयाकृतयः । ८ ।

तन्मध्ये मेरुनाभिवृत्तो योजनशतसहस्रविष्कम्भो जम्बू-
द्वीपः । ९ ।

तत्र भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः
क्षेत्राणि । १० ।

तद्विभाजिनः पूर्वपरायता हिमवन्महाहिमवन्निपधनील-
रुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः । ११ ।

द्विर्घातकीखण्डे । १२ ।

पुष्करार्धे च । १३ ।

प्राङ् मानुषोत्तरान् मनुष्याः । १४ ।

आर्या म्लेच्छाश्च । १५ ।

भरतैरावतविदेहाः कर्मभूमयोऽन्यत्र देवकुरुत्तरकुरु-
म्यः । १६ ।

नृस्थिती परापरे त्रिपल्योपमान्तमुद्दत्ते । १७ ।

तिर्यग्योनीनां च । १८ ।

जम्बूद्वीप आदि शुभ नाम वाले द्वीप, तथा लवण आदि शुभ
वाले समुद्र हैं ।

वे सभी द्वीप और समुद्र, वलय—चूड़ी जैसी आकृति वाले, पूर्व
क्षेत्रों वेक्षित करने वाले और दूने दूने विष्कम्भ—व्यास अर्थात् विस्तार
हैं ।

उन सब के बीच में जम्बूद्वीप है, जो वृत्त—गोल है उस विष्कम्भ वाला है और जिसके मध्य में मेरु पर्वत है।

जम्बूद्वीप में भरतवर्ष, हेमन्तवर्ष, हरिवर्ष, विदेहवर्ष, हेरन्मवतवर्ष, ऐरावतवर्ष ये सात क्षेत्र हैं।

उन क्षेत्रों को पृथक् करनेवाले और पूर्व-पश्चिम लगे ऐसे हैं महाहिमवान्, निषध, नील, रुक्मी, और शिखरी—ये छः पर्वत हैं।

घातकीखण्ड में पर्वत तथा क्षेत्र जम्बूद्वीप से दूने हैं।

पुष्कराध्वद्वीप में भी उतने ही हैं।

मानुषोत्तर नामक पर्वत के पहले तक ही मनुष्य हैं।

वे आर्य और श्लेच्छ हैं।

देवकुल और उत्तरकुल को छोड़ कर भरत, ऐरावत तथा हि सभी कर्म भूमियाँ हैं।

मनुष्यों की स्थिति—आयु उत्कृष्ट तीन पत्योपम तक और अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है।

तथा तिर्यचों की स्थिति भी उतनी ही है।

मध्य लोक की आकृति झालर के समान द्वीप और समुद्र है। यही बात द्वीप-समुद्रों के वर्णन द्वारा साधित गई है।

मध्य लोक में अचंख्यात द्वीप और समुद्र हैं। वे क्रम से हो बाद समुद्र और समुद्र के बाद द्वीप इस तरह अवस्थित हैं। उनका नाम शुभ ही है। यहाँ द्वीप-समुद्रों के विषय में व्यास, रक्षा आकृति ये तीन बातें बतलाई गई हैं; जिनसे मध्य लोक का आकार हो जाता है।

जम्बूद्वीप का पूर्व-पश्चिम तथा उत्तर-दक्षिण विस्तार एक एक लाख मील है, लवणसमुद्र का उससे दूना है, घातकीखण्ड का लवणसमुद्र से, कालोदधि का घातकीखण्ड से, पुष्करवरद्वीप का कालोदधि से, पुष्करोदधि समुद्र का पुष्करवरद्वीप से विष्कम्भ दूना दूना है। विष्कम्भ का यही क्रम अन्त तक समझना चाहिए अर्थात् अंतिम द्वीप स्वयम्भूरमण से आखिरी समुद्र स्वयम्भूरमण का विष्कम्भ दूना है।

द्वीप-समुद्रों की रचना चक्री के पाट और उसके याल के समान है; गोल जम्बूद्वीप लवणसमुद्र से घेदित है, लवणसमुद्र घातकीखण्ड से, घातकीखण्ड कालोदधि से; कालोदधि पुष्करवरद्वीप से और पुष्करवरद्वीप पुष्करोदधि से घेदित है। यही क्रम स्वयम्भूरमण पर्यन्त है।

जम्बूद्वीप गाली जैसा गोल है और अन्य सब द्वीप-समुद्रों की आकृति चलय अर्थात् चूड़ी के समान है। ७, ८।

जम्बूद्वीप ऐसा द्वीप है, जो सबसे पहला और सब द्वीप-समुद्रों के बीच में है अर्थात् उसके द्वारा कोई द्वीप या समुद्र घेदित नहीं हुआ है।

जम्बूद्वीप का विष्कम्भ लाख योजन प्रमाण है। वह कुम्हार के चाक के समान गोल है, लवणादि की तरह चलायकृति नहीं। उसके बीच में मेघ पर्वत है। मेघ वर्णन संक्षेप में इस प्रकार है—

मेघ की ऊँचाई एक लाख योजन है, जिसमें हजार योजन जितना जमीन में अर्थात् अदृश्य है। निन्यानवे हजार योजन प्रमाण भाग जमीन के ऊपर है। जो हजार योजन प्रमाण भाग जमीन में है, उसकी ऊँचाई-चौड़ाई सब जगह दस हजार योजन प्रमाण है। पर बाहर के भाग ऊपर का अंश जहाँ से चूलिका निकलती है वह हजार हजार

प्रमाण लम्बा-चौड़ा है। मेरु के तीन काण्ड हैं। वह अवगाहित होकर रहा है और चार बनों से घिरा हुआ है। पन्द्रह हजार योजन प्रमाण है, जो जमीन में है। दूसरा त्रैष्ठ हजार केन तीसरा छत्तीस हजार योजन प्रमाण है। पहले काण्ड में शुद्ध शुष्क कंकड़ आदि की, दूसरे में चाँदी, स्फटिक आदि की और तीसरे में प्रचुरता है। चार बनों के नाम क्रमशः भद्रशाल, नन्दन, शोभन पाण्डुक हैं। लाख योजन की ऊँचाई के बाद सबसे ऊपर एक चोटी चोटी है, जो चालीस योजन ऊँची है; जो मूल में चारह योजन, दो आठ योजन और ऊपर चार योजन प्रमाण लम्बी-चौड़ी है।

जम्बूद्वीप में मुख्यतया सात क्षेत्र हैं; जो बंध, बर्षा कहलाते हैं। इनमें पहला भरत है; जो दक्षिण की ओर है, भरत की ओर हैमवत, हैमवत के उत्तर में हरि, हरि के उत्तर में विरे, के उत्तर में रम्यक, रम्यक के उत्तर में हेरण्यवत और हेरण्यवत के उत्तर में ऐरावतवर्ष है। व्यवहारसिद्धे दिशा के नियम के अनुसार मेरु पर्वत क्षेत्रों के उत्तर भाग में अवस्थित है।

सातों क्षेत्रों को एक दूसरे से अलग करने वाले उनके पर्वत हैं; जो वर्षाधर कहलाते हैं। वे सभी पूर्व-पश्चिम लम्बे हैं। और हैमवत क्षेत्र के बीच हिमवान् पर्वत है। हैमवत और हरि

१. दिशा का नियम सूर्य के उदयास्त पर निर्भर है। सूर्य और मुख करके खड़े होने पर बाईं तरफ उत्तरदिशा में मेरु पड़ता है। क्षेत्र में सूर्यास्त की जो दिशा है, ऐरावत क्षेत्र में वही सूर्योदय की है। इसलिए वहाँ भी सूर्योदय की ओर मुख करने से मेरु पर्वत दिशा में ही रहता है। इसी तरह से दूसरे क्षेत्रों में भी मेरु का उल्लेख समझना चाहिए।

विभाजक महाहिमवान् है। हरिवर्ष और विदेह को जुदा करने वाला पर्वत है। विदेह और रम्यक वर्ष को भिन्न करने वाला नीलपर्वत है। एक और हरिण्यवत को विभक्त करने वाला रुक्मी पर्वत है। हरिण्यवत और ऐरावत के बीच विभाग करने वाला शिखरी पर्वत है।

ऊपर बताया हुआ सातों क्षेत्र वाली के आकार वाले जम्बूद्वीप में पूर्व के से पश्चिम के छोर तक विस्तृत लम्बे पट्ट के रूप में एक के बाद एक हैं। विदेह क्षेत्र इन सबके मध्य में है; इसलिए मेरु पर्वत भी उस के बराबर मध्य में स्थित है। ऊपर बताया गया है कि विदेह क्षेत्र को एक क्षेत्र से नील पर्वत अलग करता है, और हरिवर्ष क्षेत्र को निपथपर्वत से अलग करता है। विदेह क्षेत्र में मेरु और नीलपर्वत के बीच का चन्द्राकार भाग, जिसकी कि पूर्व-पश्चिम सीमा वहाँ के दो पर्वतों से घेरी होती है, वह उत्तरकुरु कहलाता है; और मेरु तथा निपथपर्वत के बीच का वैसा ही अर्धचन्द्राकार भाग देवकुरु कहलाता है। देवकुरु और उत्तरकुरु ये दोनों क्षेत्र विदेह (अर्थात् महाविदेह) के ही भाग हैं; परन्तु क्षेत्रों में युगलिकों की बस्ती होने के कारण वे भिन्न रूप से पहचाने जाते हैं। देवकुरु और उत्तरकुरु के भाग जितना क्षेत्र छोड़ने पर महाविदेह का जो पूर्व और पश्चिम भाग अवशिष्ट रहता है उस हर एक भाग में सोलह सोलह विभाग हैं। वह प्रत्येक विभाग विजय कहलाता है। इस प्रकार सुमेरु पर्वत के पूर्व और पश्चिम दोनों ओर मिलकर कुल १४४ विजय होते हैं।

जम्बूद्वीप में भरतक्षेत्र की सीमा पर स्थित हिमवान् पर्वत के दोनों ओर पूर्व-पश्चिम लवणसमुद्र में फैले हुए हैं। इसी प्रकार ऐरावत क्षेत्र की सीमा पर स्थित शिखरी पर्वत के दोनों ओर भी लवणसमुद्र में फैले हुए हैं। प्रत्येक ओर दो भाग में विभाजित होने के कारण कुल मिलाकर

दोनों पर्वतों के आठ भाग लवणसमुद्र में आये हुए हैं। वे दादा के आकृति वाले होने से दादा कहलाते हैं। प्रत्येक दादा पर मनुष्य वस्ती वाले सात सात क्षेत्र हैं। ये क्षेत्र लवणसमुद्र में आने के अंतरद्वीप रूप से प्रसिद्ध हैं। ऐसे अंतरद्वीप कुल छपन हैं। उनमें युगलिक धर्मवाले मनुष्य रहते हैं। ९-११।

जम्बूद्वीप की अपेक्षा घातकीखण्ड में मेरु, वर्ष और वर्षधर संख्या द्विती है; अर्थात् उसमें दो मेरु, चौदह वर्ष और बारह वर्षधर घातकीखण्ड और परन्तु नाम एक से ही हैं; अर्थात् जम्बूद्वीप में पुष्करार्धद्वीप मेरु, वर्षधर और वर्ष के जो नाम हैं, वे ही घातकीखण्डगत मेरु आदि के भी हैं। बलयाकृति घातकीखण्ड के पूर्वार्ध पश्चिमार्ध ऐसे दो भाग हैं। पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध का विभक्त पर्वतों से हो जाता है, जो दक्षिणोत्तर विस्तृत हैं और इध्वाकार—एक समान सरल हैं। प्रत्येक भाग में एक-एक मेरु, सात-सात वर्ष और छ वर्षधर हैं। सारांश यह कि नदी, क्षेत्र, पर्वत आदि जो कुछ जग में हैं वे घातकीखण्ड में दूने हैं। घातकीखण्ड को पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध रूपसे विभक्त करनेवाले दक्षिणोत्तर विस्तृत और इध्वाकार दो पर्वत तथा पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध में पूर्व-पश्चिम विस्तृत छः छः वर्षधर हैं। ये सभी एक ओर से कालोदधि को और दूसरी ओर से लवण को छूते हैं। पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध में स्थित छः छः वर्षधरों की नाभि में लगे हुए आर्यों की उपमा दी जाय तो उन वर्षधरों के विभक्त होने वाले सात भरत आदि क्षेत्रों को आर्यों के बीच के अन्त उपमा देनी चाहिए।

मेरु, वर्ष और वर्षधरों की जो संख्या घातकीखण्ड में है, पुष्करार्ध द्वीप में है; अर्थात् उसमें भी दो मेरु, चौदह वर्ष तथा

धर हैं; जो इध्वाकार पर्वतों के द्वारा विभक्त पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध में पत हैं। इस तरह मिलाने से ढाई द्वीप में कुल पाँच मेरु, तीस वर्षधर और पैंतीस वर्ष क्षेत्र हैं। उक्त पैंतीस क्षेत्र के पाँच (महा) विदेह क्षेत्र में च देवकुरु, पाँच उत्तरकुरु और एकसौ साठ विजय हैं। अन्तर्द्वीप कि लवणसमुद्र में होने के कारण छप्पन हैं। पुष्करद्वीप में एक मानु-त्तर नामका पर्वत है; जो इसके ठीक मध्य में शहर के किले की तरह लोकार खड़ा है और मनुष्यलोक को घेरे हुए है। जम्बूद्वीप, घातकी-ण्ड और आधा पुष्करद्वीप ये ढाई द्वीप तथा लवण, कालोदधि ये दो मुद्र इतना ही भाग मनुष्यलोक कहलाता है। उक्त भाग का नाम नुष्यलोक और उक्त पर्वत का नाम मानुषोत्तर इसलिए पड़ा है कि इसके इतर न तो कोई मनुष्य जन्म लेता है और न कोई मरता है। सिर्फ शशम्पन्न मुनि या वैदिक्य लब्धिधारी मनुष्य ढाई द्वीप के बाहर जा सकते; पर उनका भी जन्म-मरण मानुषोत्तर के अंदर ही होता है। १२, १३।

मानुषोत्तर पर्वत के पहले जो ढाई द्वीप और दो समुद्र कहे गए हैं, उनमें मनुष्य की स्थिति है सही, पर वह सार्वत्रिक नहीं; अर्थात् जन्म से मनुष्यजाति का तो मनुष्यजाति का स्थान सिर्फ ढाई द्वीप के अन्तर्गत स्थितिक्षेत्र और जो पैंतीस क्षेत्र और छप्पन अन्तर्द्वीप कहे गए हैं; उन्हीं प्रकार में होता है; पर संश्रुण, विद्या या लब्धि के निमित्त से मनुष्य ढाई द्वीप के तथा दो समुद्र के किसी भी भाग में पाया जा सकता है। इतना ही नहीं, बल्कि मेरुपर्वत की चोटी पर भी वह उक्त निमित्त से रह सकता है। ऐसा होने पर भी यह भारतीय है, यह हैमवतीय है इत्यादि व्यवहार क्षेत्र के संबन्ध से और यह जम्बूद्वीपीय है, यह घातकी-संक्षीय है इत्यादि व्यवहार द्वीप के संबन्ध से समझना चाहिए। १४।

मनुष्यजाति के मुख्यतया दो भेद हैं :- आर्य और श्लेच्छ। निमित्त भेद से छह प्रकार के आर्य माने गए हैं। जैसे क्षेत्र से, जाति से, कुल से,

कर्म से, शिल्प से और भाषा से । क्षेत्र-आर्य वे हैं, जो पन्द्रह कर्मभूमियों में और उनमें भी आर्यदेशों में पैदा होते हैं । जो इक्ष्वाकु, विदेह, शिशु, शत, कुरु, उग्र आदि वंशों में पैदा होते हैं, वे जाति-आर्य हैं । कुत्स, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव और दूसरे भी जो विशुद्ध कुल वाले हैं, वे कुल-आर्य हैं । यजन, याजन, पठन, पाठन, कृषि, लिपि, वाणिज्य आदि से आजीविका करने वाले, कर्म-आर्य हैं । जुलाहा, नारि, कुम्हार आदि वे अल्प आत्मम वाली और अनिन्द्य आजीविका से जीते हैं; वे शिल्प-आर्य हैं । जो शिष्टे पुरुषमान्य भाषा में सुगम रीति से बोलने आदि का व्यवहार करते हैं, वे भाषा-आर्य हैं । इन छह प्रकार के आर्यों से विपरीत रहने वाले सभी म्लेच्छ हैं; जैसे, शक, यवन, कम्बोज, शमर, पुलिन्द आदि । छप्पन अन्तर्द्वीपों में रहने वाले तो सभी और कर्मभूमियों में भी वे अनार्य देशोत्पन्न हैं, वे म्लेच्छ ही हैं । १५ ।

जहाँ मोक्षमार्ग के जानने वाले और उपदेश करने वाले तीर्थंकर पैदा हो सकते हैं वही कर्मभूमि है । दार्द-द्वीप में मनुष्य की पैदाइश का पैंतीस क्षेत्र और छप्पन अन्तर्द्वीप कहे गए हैं; उनमें कर्मभूमियों का निवेदन उक्त प्रकार की कर्मभूमियों पंद्रह ही हैं । जैसे पाँच भरत, पाँच ऐरावत और पाँच विदेह । इनको छोड़कर बाकी

१. पाँच भरत और पाँच ऐरावत में प्रत्येक में साढ़े पचीस आर्यदेश गिनाये गए हैं । इस तरह ये दो सौ पचपन आर्यदेश हैं और पाँच विदेह की एकसौ साठ चक्रवर्ति-विजय आर्यदेश हैं । इन्हीं में तीर्थंकर उत्पन्न होकर धर्मप्रवर्तन करते हैं । उनको छोड़कर बाकी का पन्द्रह कर्मभूमियों का मात्र आर्यदेश रूप से नहीं माना जाता ।

२. तीर्थंकर, गणधर आदि जो अतिशयसम्पन्न हैं वे शिष्ट, उनकी भाषा संस्कृत, अधेमागधी इत्यादि ।

३. इस व्याख्या के अनुसार हैमवत आदि तीस भोगभूमियों अर्थात् अकर्मभूमियों में रहने वाले म्लेच्छ ही हैं ।

के बीच क्षेत्र तथा सब अन्तर्द्वीप अकर्मभूमि (भोगभूमि) ही हैं। यद्यपि देवकुरु और उत्तरकुरु ये दो विदेह के अंदर ही हैं, तथापि वे कर्मभूमियाँ नहीं; क्योंकि उनमें युगलिक-धर्म होने के कारण चारित्र्य कभी सम्भव नहीं है, जैसा कि हैमवत आदि अकर्मभूमियों में नहीं है। १६।

मनुष्य की उत्कृष्ट स्थिति—जीवितकाल तीन पत्योपम और जघन्य मनुष्य और तिर्यञ्च स्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। तिर्यञ्चों की स्थिति भी उत्कृष्ट और जघन्य स्थिति मनुष्य के बराबर अर्थात् उत्कृष्ट तीन पत्योपम और जघन्य अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है।

भव और कायभेद से स्थिति दो प्रकार की है। कोई भी जन्म पाकर उसमें जघन्य अथवा उत्कृष्ट जितने काल तक जी सकता है वह भवस्थिति है; और बीच में किसी दूसरी जाति में जन्म न ग्रहण करके किसी एक ही जाति में बार बार पैदा होना कायस्थिति है। ऊपर मनुष्य और तिर्यञ्च की जो जघन्य तथा उत्कृष्ट स्थिति कही गई है वह उनकी भवस्थिति है। कायस्थिति का विचार इस प्रकार है: मनुष्य हो या तिर्यञ्च; सब की जघन्य कायस्थिति तो भवस्थिति की तरह अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। मनुष्य की उत्कृष्ट कायस्थिति सात अथवा आठ भवग्रहण परिमाण है; अर्थात् कोई भी मनुष्य अपनी मनुष्यजाति में लगातार सात अथवा आठ जन्म तक रहने के बाद अवश्य उस जाति को छोड़ देता है।

सब तिर्यञ्चों की कायस्थिति भवस्थिति की तरह एकसी नहीं है। इसलिए उनकी दोनों स्थितियों का विस्तृत वर्णन आवश्यक है। पृथ्वी-काय की भवस्थिति बारह हजार वर्ष, जलकाय की सात हजार वर्ष, वायुकाय की तीन हजार वर्ष, तेजःकाय की तीन अहोरात्र भवस्थिति है। उन चारों की कायस्थिति असंख्यात अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी प्रमाण है। क्वात्पातिकाय की भवस्थिति दस हजार वर्ष और कायस्थिति अनन्त

कर्म से, शिल्प से और भाषा से । क्षेत्र-आर्य वे हैं, जो पन्द्रह कर्मभूमि में और उनमें भी आर्यदेशों में पैदा होते हैं । जो इक्ष्वाकु, विरर, विशात, कुरु, उग्र आदि वंशों में पैदा होते हैं, वे जाति-आर्य हैं । कुन्ति, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव और दूसरे भी जो विशुद्ध कुल वाले हैं, वे कुल-आर्य हैं । यजन, याजन, पठन, पाठन, कृषि, लिपि, वाणिज्य आदि से आजीविका करने वाले कर्म-आर्य हैं । जुलाहा, नार्द, कुम्हार आदि के अल्प आरम्भ वाली और अनिन्द्य आजीविका से जीते हैं; वे शिल्प-आर्य हैं । जो शिष्टे पुरुषमान्य भाषा में सुगम रीति से बोलने आदि का व्यवहार करते हैं, वे भाषा-आर्य हैं । इन छह प्रकार के आर्यों से विपरित उत्पन्न वाले सभी ग्लेच्छ हैं; जैसे, शक, यवन, कम्बोज, घाघर, पुलिन्द आदि । छप्पन अन्तर्द्वीपों में रहने वाले तो सभी और कर्मभूमियों में भी जो अनार्य देशोत्पन्न हैं, वे ग्लेच्छ ही हैं । १५।

जहाँ मोक्षमार्ग के जानने वाले और उपदेश करने वाले तीर्थंकर पैदा हो सकते हैं वही कर्मभूमि है । दार्द द्वीप में मनुष्यों की पैदाइश के पैंतस क्षेत्र और छप्पन अन्तर्द्वीप कहे गए हैं; उनमें से कर्मभूमियों का निर्देश उक्त प्रकार की कर्मभूमियों पंद्रह ही हैं । जैसे पाँच भरत, पाँच ऐरावत और पाँच विदेह । इनको छोड़कर बाकी

१. पाँच भरत और पाँच ऐरावत में प्रत्येक में साढ़े पचास तीर्थंकर गिनाये गए हैं । इस तरह ये दो सी पचपन आर्यदेश हैं और पाँच विदेह की एकसी साठ चक्रवर्ति-विजय आर्यदेश हैं । इन्हीं में तीर्थंकर उत्पन्न होकर धर्मप्रवर्तन करते हैं । उनको छोड़कर बाकी का पन्द्रह कर्मभूमियों का आर्यदेश रूप से नहीं माना जाता ।

२. तीर्थंकर, गणधर आदि जो आतिशयसम्पन्न हैं वे शिष्ट, सननी भाषा संस्कृत, अर्धमागधी इत्यादि ।

३. इस व्याख्या के अनुसार हैमवत आदि तीस भोगभूमि में अनार्य अकर्मभूमियों में रहने वाले ग्लेच्छ ही हैं ।

के बीच क्षेत्र तथा सब अन्तर्द्वीप अकर्मभूमि (भोगभूमि) ही हैं। यद्यपि देवकुरु और उत्तरकुरु ये दो विदेह के अंदर ही हैं, तथापि वे कर्मभूमियों नहीं; क्योंकि उनमें युगलिक-धर्म होने के कारण चारित्र्य कभी सम्भव नहीं है, जैसा कि हैमवत आदि अकर्मभूमियों में नहीं है। १६।

मनुष्य की उत्कृष्ट स्थिति—जीवितकाल तीन पत्योपम और जघन्य मनुष्य और तिर्यक्ष स्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। तिर्यक्षों की स्थिति भी उत्कृष्ट और जघन्य स्थिति मनुष्य के बराबर अर्थात् उत्कृष्ट तीन पत्योपम और जघन्य अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है।

भव और कायभेद से स्थिति दो प्रकार की है। कोई भी जन्म पाकर उसमें जघन्य अथवा उत्कृष्ट जितने काल तक जी सकता है वह भवस्थिति है; और बीच में किसी दूसरी जाति में जन्म न ग्रहण करके किसी एक ही जाति में बार बार पैदा होना कायस्थिति है। ऊपर मनुष्य और तिर्यक्ष की जो जघन्य तथा उत्कृष्ट स्थिति कही गई है वह उनकी भवस्थिति है। कायस्थिति का विचार इस प्रकार है: मनुष्य हो या तिर्यक्ष; सब की जघन्य कायस्थिति तो भवस्थिति की तरह अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। मनुष्य की उत्कृष्ट कायस्थिति सात अथवा आठ भवग्रहण परिमाण है; अर्थात् कोई भी मनुष्य अपनी मनुष्यजाति में लगातार सात अथवा आठ जन्म तक रहने के बाद अवश्य उस जाति को छोड़ देता है।

सब तिर्यक्षों की कायस्थिति भवस्थिति की तरह एकसी नहीं है। इसलिए उनकी दोनों स्थितियों का विस्तृत वर्णन आवश्यक है। पृथ्वी-काय की भवस्थिति बाईस हजार वर्ष, जलकाय की सात हजार वर्ष, वायुकाय की तीन हजार वर्ष, तेजःकाय की तीन अहोरात्र भवस्थिति है। उन चारों की कायस्थिति असंख्यात अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी प्रमाण है। वनस्पतिकाय की भवस्थिति दस हजार वर्ष और कायस्थिति अनन्त

कर्म से, शिल्प से और भाषा से । क्षेत्र-आर्य वे हैं, जो पन्द्रह कर्मभूमि में और उनमें भी आर्यदेशों में पैदा होते हैं । जो इत्याकु, विरेर, शत, कुरु, उग्र आदि वंशों में पैदा होते हैं, वे जाति-आर्य हैं । बृहस्पति, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव और दूसरे भी जो विशुद्ध कुल वाले हैं, वे कुल-आर्य हैं । यजन, याजन, पठन, पाठन, कृषि, लिपि, वाणिज्य आदि के आजीविका करने वाले कर्म-आर्य हैं । जुलाहा, नार्द, कुहार आदि के अल्प आरम्भ वाली और अनिच्छ आजीविका से चीते हैं, वे शिल्प-आर्य हैं । जो शिष्टे पुरुषमान्य भाषा में सुगम रीति से बोलने आदि का व्यवहार करते हैं, वे भाषा-आर्य हैं । इन छह प्रकार के आर्यों से विपरीत तथा वाले सभी म्लेच्छ हैं; जैसे, शक, यवन, कम्बोज, शबर, पुलिन्द आदि । छप्पन अन्तर्द्वीपों में रहने वाले तो सभी और कर्मभूमियों में भी दो अनार्य दंष्टोत्पन्न हैं, वे म्लेच्छ ही हैं । १५ ।

जहाँ मोक्षमार्ग के जानने वाले और उपदेश करने वाले तीर्थंकर पैदा हो सकते हैं वही कर्मभूमि है । दार्द-द्वीप में मनुष्य की पैदाइश शक्य है । तीर्थंकर क्षेत्र और छप्पन अन्तर्द्वीपों में पैदा हो सकते हैं । उनमें से कर्मभूमियों का निर्देश उक्त प्रकार की कर्मभूमियों पंद्रह ही हैं । जैसे पाँच भूत, पाँच ऐरावत और पाँच विदेह । इनको छोड़कर बाकी

१. पाँच भरत और पाँच ऐरावत में प्रत्येक में साढ़े पचास आर्यदिगिनाये गए हैं । इस तरह ये दो सौ पचपन आर्यदेश हैं और पाँच विदेहों का एकसौ साठ चक्रवर्ति-विजय आर्यदेश है । इन्हीं में तीर्थंकर उत्पन्न होकर धर्मप्रवर्तन करते हैं । उनको छोड़कर बाकी का पन्द्रह कर्मभूमियों का नाम आर्यदेश रूप से नहीं माना जाता ।

२. तीर्थंकर, गणधर आदि जो अतिशयसम्पन्न हैं वे शिष्ट, उन्नत भाषा संस्कृत, अर्धमागधी इत्यादि ।

३. इस व्याख्या के अनुसार हैमवत आदि तीस भोगभूमियों में अकर्मभूमियों में रहने वाले म्लेच्छ ही हैं ।

के बीस क्षेत्र तथा सब अन्तर्द्वीप अकर्मभूमि (भोगभूमि) ही हैं। तथापि देवकुरु और उत्तरकुरु ये दो विदेह के अंदर ही हैं, तथापि वे कर्मभूमियाँ नहीं; क्योंकि उनमें युगलिक-धर्म होने के कारण चारित्र्य कभी सम्भव नहीं है, जैसा कि हैमवत आदि अकर्मभूमियों में नहीं है। १६।

मनुष्य की उत्कृष्ट स्थिति—जीवितकाल तीन पत्योपम और जघन्य मनुष्य और तिर्यक्ष स्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। तिर्यक्षों की स्थिति भी उत्कृष्ट और जघन्य स्थिति मनुष्य के चराचर अर्थात् उत्कृष्ट तीन पत्योपम और जघन्य अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है।

भव और कायभेद से स्थिति दो प्रकार की है। कोई भी जन्म पाकर उसमें जघन्य अथवा उत्कृष्ट जितने काल तक जी सकता है वह भवस्थिति है; और बीच में किसी दूसरी जाति में जन्म न ग्रहण करके किसी एक ही जाति में बार बार पैदा होना कायस्थिति है। ऊपर मनुष्य और तिर्यक्ष की जो जघन्य तथा उत्कृष्ट स्थिति कही गई है वह उनकी भवस्थिति है। कायस्थिति का विचार इस प्रकार है: मनुष्य हो या तिर्यक्ष; सब की जघन्य कायस्थिति तो भवस्थिति की तरह अन्तर्मुहूर्त प्रमाण ही है। मनुष्य की उत्कृष्ट कायस्थिति सात अथवा आठ भवग्रहण परिमाण है; अर्थात् कोई भी मनुष्य अपनी मनुष्यजाति में लगातार सात अथवा आठ जन्म तक रहने के बाद अवश्य उस जाति को छोड़ देता है।

सब तिर्यक्षों की कायस्थिति भवस्थिति की तरह एकसी नहीं है। इसलिए उनकी दोनों स्थितियों का विस्तृत वर्णन आवश्यक है। पृथ्वी-काय की भवस्थिति नौसहस्र हजार वर्ष, जलकाय की सात हजार वर्ष, वायुकाय की तीन हजार वर्ष, तेजःकाय की तीन अहोरात्र भवस्थिति है। उन चारों की कायस्थिति असंख्यात अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी प्रमाण है। वनस्पतिकाय की भवस्थिति दस हजार वर्ष और वायस्थिति अन

शारीरिक धर्म से है, अध्यवसाय विशेष रूप भावलेख्य से नहीं, स्वतः भावलेख्य तो चारों निकायों के देवों में छहों पाई जाती हैं । २ ।

चार निकायों के भेद—

दशाष्टपञ्चद्वादशविकल्पाः कल्पोपपन्नपर्यन्ताः । ३ ।

कल्पोपन्न देव तक के चतुर्निकायिक देव अनुक्रमसे दस, मर, पाँच और बारह भेद वाले हैं ।

भवनपतिनिकाय के दस, व्यन्तरनिकाय के आठ, ज्योतिष्कनिकाय के पाँच और वैमानिकनिकाय के बारह भेद हैं; जो सब आगे कहे जाएँगे। वैमानिकनिकाय के बारह भेद कहे हैं, वे कल्पोपन्न वैमानिक देव तक के समझने चाहिएँ; क्योंकि कल्पातीत देव हैं तो वैमानिक निकाय के, पाँच बारह भेदों में नहीं आते । सौधर्म से अत्युत तक बारह स्वर्ग—देवतक हैं, वे कल्प कहलाते हैं । ३ ।

चतुर्निकाय के अवान्तर भेद—

इन्द्रसामानिकत्रायस्त्रिंशत्परिपद्यात्मरक्षलोकपालानीकप्रकीर्णकामियोग्यकित्त्वपिकाश्चैकशः । ४ ।

त्रायस्त्रिंशलोकपालवर्ज्या व्यन्तरज्योतिष्काः । ५ ।

चतुर्निकाय के उक्त दस आदि एक-एक इन्द्र, सामानिक, त्रायस्त्रिंशत्, परिपद्य, आत्मरक्ष, लोकपाल, अनीक, प्रकीर्णक, कामियोग्य और कित्त्वपिका रूप हैं ।

व्यन्तर और ज्योतिष्क त्रायस्त्रिंशत् तथा लोकपाल रहित हैं ।

भवनपतिनिकाय के असुरकुमार आदि दस प्रकार के देव हैं । वे हरएक किस्म के देव इन्द्र, सामानिक आदि दस भागों में विभक्त हैं ।

१. इन्द्र वे हैं जो सामानिक आदि सब प्रकार के देवों के स्वामी हैं ।

१. सामानिक वे हैं जो आयु आदि में इन्द्र के समान हैं अर्थात् जो
 २. आयुषि वे हैं जो देव, मंत्री या पुरोहित का काम करते हैं ।
 ३. परिषदा वे हैं जो मिय का काम करते हैं । ४. आत्मरक्षक वे हैं
 जो रात्र उठाये हुए आत्मरक्षक रूप से पीठ की ओर खड़े रहते हैं ।
 ५. लोकपाल वे हैं जो सरहद की रक्षा करते हैं । ६. अनीक वे हैं जो
 सैनिक रूप और सेनाधिपति रूप हैं । ७. प्रकीर्णक वे हैं जो नगरवासी
 और देशवासी के समान हैं । ८. आभियोग्य-सेवक वे हैं जो दास के
 समान हैं । ९. किल्बिषिक वे हैं जो अन्त्यज समान हैं । बारह
 देवलोको में अनेक प्रकार के वैमानिक देव भी इन्द्र, सामानिक आदि दस
 विभागों में विभक्त हैं ।

व्यन्तरनिकाय के आठ और ज्योतिष्कनिकाय के पाँच भेद सिर्फ
 इन्द्र आदि आठ विभागों में ही विभक्त हैं, क्योंकि इन दोनों निकायों में
 आयुषि और लोकपाल जाति के देव नहीं होते । ४, ५ ।

इन्द्रों की संख्या का नियम—

पूर्वयोर्हीन्द्राः । ६ ।

पहले के दो निकायों में दो दो इन्द्र हैं ।

मदनपतिनिकाय के असुरकुमार आदि दसों प्रकार के देवों में तथा
 व्यन्तरनिकाय के किन्नर आदि आठों प्रकार के देवों में दो-दो इन्द्र हैं ।
 जैसे; चमर और शक्ति असुरकुमारों में, घरण और भूतानन्द नागकुमारों में,
 शर और हरिश्चंद्र विशुकुमारों में, वेणुदेव और वेणुदारी सुवर्णकुमारों में,
 आग्निशूल और अग्निमानव अग्निकुमारों में, बेलम्ब और प्रमञ्जन घातकुमारों
 में, मुषेप और महाघोष स्तनितकुमारों में, जलकान्त और जलप्रम टदधि-

कुमारों में, पूर्ण और वासिष्ठ द्वीपकुमारों में तथा अमृतगति और वाहन दिक्कुमारों में इन्द्र हैं। इसी तरह व्यन्तरनिकाय में भोक्ति, किण्वर और किंपुरुष, किंपुरुषों में सत्पुरुष और महापुरुष, महापुरुषों में महाकाय और महाकाय, गान्धर्वों में गीतरति और गीतययः, यक्षों में मणिभद्र, राक्षसों में भीम और महाभीम, भूतों में प्रतिहर और अप्रतिरूप तथा पिशाचों में काल और महाकाल ये दो दो इन्द्र हैं।

भवनपति और व्यन्तर इन दो निकायों में दो दो इन्द्र होते हैं। दो दो निकायों में दो दो इन्द्रों का अभाव सूचित किया गया है। ज्योतिष्क में तो चन्द्र और सूर्य ही इन्द्र हैं। चन्द्र और सूर्य अमर हैं। इसलिए ज्योतिष्कनिकाय में इन्द्र भी इतने ही हुए। वैमानिकनिकाय में हर एक कल्प में एक एक इन्द्र है। सौधर्म-कल्प में शक्र, ऐशान में इन्द्र, सानत्कुमार में सनत्कुमार नामक इन्द्र हैं, इसी तरह ऊपर के देवलोकों उन देवलोकों के नामवाला एक एक इन्द्र है। सिर्फ विशेषता इन्द्र कि आनत और प्राणत इन दो का इन्द्र एक है जिसका नाम प्राण-आरण और अच्युत इन दो कल्पों का इन्द्र भी एक है, जिसका नाम अच्युत है। ६।

पहले दो निकायों में लेखा-

पीतान्तलेख्याः । ७ ।

पहले दो निकाय के देव पति-तेजः पर्यन्त लेखा वाले हैं।

भवनपति और व्यन्तर जाति के देवों में शारीरिक वर्णन देखा-चार ही मानी जाती हैं। जैसे-कृष्ण, नील, काशेत और पीत-तेजः

देवों के कामसुख का वर्णन-

कायप्रवीचारा आ ऐशानात् । ८ ।

शेषाः स्पर्शरूपशब्दमनःप्रवीचारा द्वयोर्द्वयोः । ९ ।

परेऽप्रवीचाराः । १० ।

ऐशान तक के देव कायप्रवीचार अर्थात् शरीर से विषयसुख भोगने-
ले होते हैं ।

बाकी के देव दो दो कल्पों में क्रम से स्पर्श, रूप, शब्द और
मन्य द्वारा विषयसुख भोगने वाले होते हैं ।

अन्य सब देव प्रवीचार रहित अर्थात् वैषयिक सुखभोग से रहित
हैं ।

भवगपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क और पहले तथा दूसरे स्वर्ग के वैमा-
निक-इतने देव मनुष्य की तरह शरीर से कामसुख का अनुभव करके
प्रप्ता लाभ करते हैं ।

तीसरे स्वर्ग से ऊपर के वैमानिक देव मनुष्य के समान सर्वाङ्गीण
स्पर्श द्वारा कामसुख नहीं भोगते; किन्तु अन्य अन्य प्रकार से वैषयिक
का अनुभव करते हैं । जैसे तीसरे और चौथे स्वर्ग के देव तो देवियों
स्पर्शमात्र से कामवृष्णा की शान्ति कर लेते हैं, और सुख का अनुभव
करते हैं । पाँचवें और छठे स्वर्ग के देव देवियों के सुसज्जित रूप को
देख कर ही विषयसुखजन्य संतोष लाभ कर लेते हैं । सातवें और आठवें स्वर्ग
देवों की कामवासना देवियों के विविध शब्दमात्र को सुनने से शान्त
जाती है और उन्हें विषयसुख के अनुभव का आनन्द मिलता है । नववें
और दसवें तथा ग्यारहवें और बारहवें इन दो जोड़ों अर्थात् चार स्वर्गों के
देवों की वैषयिक तृप्ति सिर्फ देवियों के चिन्तनमात्र से हो जाती है । इस तृप्ति
लिए उन्हें न तो देवियों के स्पर्श की, न रूप देखने की और न गीत-
वादि सुनने की अपेक्षा रहती है । सारांश यह है कि—दूसरे स्वर्ग तक की
देवों की, कमर नहीं । इसलिए वे जब तीसरे आदि ऊपर के स्वर्ग में

गहनेवाले देवों की विषयसुख के लिए उत्सुक और इस कारण अन्तर्गत् आदरशील जानती हैं, तभी वे ऊपर के देवों के निकट पहुँचेंगी। चढ़ा पहुँचते ही उनके हस्त आदि के स्पर्शमात्र से तीसरे, चौथे स्तर के देवों की कामवृत्ति हो जाती है। उनके शृङ्गासज्जित मनोहर मण्डप देखने मात्र से पाँचवें और छठे स्वर्ग के देवों की कामलालसा पूर्ण हो जाती है। इसी तरह उनके सुन्दर संगीतमय शब्द को सुनने मात्र से सातवें और आठवें स्वर्ग के देव वैययिक आनन्द का अनुभव कर लेते हैं। दूसरे की पहुँच सिर्फ आठवें स्वर्ग तक ही है, इसके ऊपर नहीं। नववें से दसवें स्वर्ग के देवों की काम-सुखवृत्ति केवल देवियों के चिन्तनमात्र से ही होती है। बारहवें स्वर्ग से ऊपर जो देव हैं वे शान्त और कामलालसा रहित होते हैं। इसलिए उनको देवियों के स्पर्श, रूप, शब्द या चिन्तन का कामसुख भोगने की अपेक्षा नहीं रहती; फिर भी वे अन्य देवों से अधिक सन्तुष्ट और अधिक सुखी होते हैं। कारण स्पष्ट है और वह यह कि चर्यों ज्यों कामवासना की प्रबलता त्यों त्यों चित्तसंश्लेश अधिक, यों में चित्तसंश्लेश अधिक त्यों त्यों उसको मिटाने के लिए विषयभोग भी अधिक आवश्यक चाहिए। दूसरे स्वर्ग तक के देवों की अपेक्षा तीसरे और चौथे देवों की, और उनकी अपेक्षा पाँचवें छठे के देवों की—इस तरह ऊपर के स्वर्ग के देवों की कामवासना मन्द होती है। इसलिए उनके चिन्तन की मात्रा भी कम होती है। अतएव उनके कामभोग के साधन कम रहे गए हैं। बारहवें स्वर्ग के ऊपरवाले देवों की कामवासना होती है, इस कारण उन्हें स्पर्श, रूप, शब्द, चिन्तन आदि में से किसी भी भोग की इच्छा नहीं होती। वे संतोषजन्य परमसुख में निमग्न होते हैं। यही कारण है कि जिससे नीचे जाने की इच्छा नहीं रहती, वह कामसुख अधिक मात्रा में

चतुर्निर्णाय देवों के पूर्वोक्त भेदों का वर्णन—

भवनवासिनोऽसुरनागविद्युत्सुपर्णाग्निवातस्तनितोदधि-
द्वीपदिवकुमाराः । ११ ।

व्यन्तराः किन्नरकिंपुरुषमहोरगगान्धर्वयक्षराक्षसभूत-
पिशाचाः । १२ ।

ज्योतिष्काः सूर्याचन्द्रमसो ग्रहनक्षत्रप्रकीर्णतारकाश्च । १३ ।
मेरुप्रदक्षिणा नित्यगतयो नृलोके । १४ ।

तत्कृतः कालविभागः । १५ ।

बहिरवस्थिताः । १६ ।

वैमानिकाः । १७ ।

कल्पोपपन्नाः कल्पातीताश्च । १८ ।

उपर्युपरि । १९ ।

सौधमैशानसानत्कुमारमाहेन्द्रब्रह्मलोकलान्तकमहाशुक्र-
सहस्रारेष्वानतप्राणतयोरारणाच्युतयोर्नवसु ग्रैवेयकेषु वि-
जयवैजयन्तजयन्ताऽपराजितेषु सर्वार्थसिद्धे च । २० ।

असुरकुमार, नागकुमार, विद्युत्कुमार, सुपर्णकुमार, अग्निकुमार,
वातकुमार, स्तनितकुमार, उदधिकुमार, द्वीपकुमार, और दिवकुमार ये
भवनवासीनिर्णाय हैं ।

किन्नर, किंपुरुष, महोरग, गान्धर्व, यक्ष, राक्षस, भूत, और पिशाच
ये व्यन्तरनिर्णाय हैं ।

१. श्वेताम्बर संप्रदाय में बौरह कल्प हैं; पर दिगम्बर संप्रदाय सोलह
कल्प मानता है; उनमें ब्रह्मोत्तर, 'कापिष्ठ', शुक्र और 'शतार' नाम के चार
कल्प अधिक हैं । जो क्रमशः छठे, आठवें, नववें और ग्यारहवें, नंबर पर
आते हैं । दिगम्बर सूत्रपाठ के लिए देखीं मूर्खों का तुलनात्मक परिशिष्ट ।

सूर्य, चन्द्र तथा ग्रह, नक्षत्र और प्रकीर्ण तारा वैश्वीक
निकाय हैं।

ये मनुष्यलोक में भेद की चारों ओर प्रदक्षिणा करने वाले
नित्य गतिशील हैं।

काष्ठ का विभाग उन—चरज्योतिष्को द्वारा किया हुआ है।

ज्योतिष्क मनुष्यलोक के बाहर स्थिर होते हैं।

चतुर्य निकायवाले वैश्वानिक देव हैं।

वे कल्पोपपन्न और कल्पातीत रूप हैं।

और ऊपर ऊपर रहते हैं।

सौधर्म, ऐशान, सानाकुमार, मादेन्द्र, ब्रह्मलोक, छान्तर, मातृ
सदस्यार, आनत, प्राणत, आरण और अच्युत तथा नव प्रेयस
विजय, धैजयन्त, जयन्त, अपराजित तथा सर्वार्थसिद्ध में उनका निवास है।

दसों प्रकार के भवनपति जम्बूद्वीपगत सुमेरु पर्वत के नीचे, दक्षिण और उत्तर भाग में तिरछे अनेक कोटाकोटि स्थित योजन तक हैं। असुरकुमार बहुत करके आवासीय में और दशविध भवनपति भवनों में बसते हैं, तथा नागकुमार आदि सब भवनों में ही बसते हैं। आवास रजप्रमा के पृथ्वीपिंड में से जगत् के एक एक हजार योजन छोड़कर बीच के एक लाख अट्ठास योजन परिमाण भाग में सब जगह है; पर भवन तो रजप्रमा के नीचे द्वादश योजन परिमाण भाग में ही होते हैं। आवास बड़े मण्डप जैसे हैं और भवन नगर सदृश। भवन बाहर से गोष्ठ भीतर समस्त और तले में पुष्करकर्णिका जैसे होते हैं।

सभी भवनपति, कुमार इसलिये बड़े जाते हैं कि वे कुमार की देखने में मनोहर तथा सुकुमार हैं और मृदु व मधुर गतिवाले तथा मृदु

दसों प्रकार के भवनपतियों की चिह्नादि स्वरूपसम्पत्ति जन्म से ही अपनी अपनी जाति में जुदा जुदा है। जैसे—असुरकुमारों के मुकुट में कामिनी का चिह्न होता है। नागकुमारों के नाग का, विष्णुकुमारों के कर्कश का, सुपर्णकुमारों के गरुड़ का, अम्बिकुमारों के घट का, वातकुमारों के वायु का, स्तनिकुमारों के वर्धमान—शरावसंपुट (शरावयुगल) का, उदधिकुमारों के मकर का, द्वीपकुमारों के सिंह का और दिक्कुमारों के दिक् का चिह्न होता है। नागकुमार आदि सभी के चिह्न उनके आभरण होते हैं। सभी के वस्त्र, शस्त्र, भूषण आदि त्रिविध होते हैं। ११।

सभी व्यन्तर देव ऊर्ध्व, मध्य और अधः—तीनों लोकों में भवन करने लगे। वे अपनी इच्छा से या दूसरों की प्रेरणा से भिन्न भिन्न जगह जाया करते हैं। उनमें से कुछ तो मनुष्यों की भी सेवा करते हैं। वे विविध प्रकार के पहाड़ और गुफाओं के व्यन्तरो में तथा वनों के व्यन्तरो में बसने लगे। इन व्यन्तर कहलाते हैं। इनमें से किन्नर नामक व्यन्तर के दस प्रकार हैं—जैसे—किन्नर, किंपुरुष, किंपुरुषोत्तम, किन्नरोत्तम, हृदयंगम, रूपशाली, मेन्दित, मनोरम, रतिप्रिय और रतिभेद्य। किंपुरुष नामक व्यन्तर के दस प्रकार हैं—जैसे—पुरुष, सत्पुरुष, महापुरुष, पुरुषवृषभ, पुरुषोत्तम, तैपुरुष, महर्षेय, महत्, मेरुप्रभ और यशस्वान्। महोरग के दस प्रकार हैं—मुञ्ज, भोगशाली, महाकाय, अतिकाय, स्कन्धशाली, मनोरम, विभेग, महर्षेय, मेरुकान्त और मास्वान्। गान्धर्व के बारह प्रकार हैं—राक्षस, हृष्ट, तुम्बुरव, नारद, ऋषिवादिक, भूतवादिक, कादम्ब, महा-राम, रैवत, विश्वावसु, गीतरति और गीतयशः। यशोके तेरह प्रकार के

१. संप्रहणी में उदधिकुमारों के अश्व का और वातकुमारों के मकर का चिह्न दिया है, गा० २६।

हैं—पूर्णभद्र, माणिभद्र, श्वेतभद्र, हरिभद्र, सुमनोभद्र, व्यतिनातिभद्र, सर्वतोभद्र, मनुष्ययज्ञ, वनाधिपति, वनाहार, रूपयज्ञ और सारे राक्षसों के सात प्रकार ये हैं—भीम, महाभीम, विप्र, विनायक, राक्षस और ब्रह्मराक्षस । भूतों के नव प्रकार ये हैं—सुरूप, प्रतिरूप, भूतोत्तम, स्कन्दिक, महास्कन्दिक, महाविग, प्रतिच्छन्न और भूतपिशाचों के पन्द्रह भेद ये हैं—कूष्माण्ड, पटक, जौप, भांगर, महाशाल, चौध, अचौध, तालपिशाच, मुखरापिशाच, अपस्तम्ब, महाविदेह, तूष्णीक और वनपिशाच ।

आठों प्रकार के व्यन्तरो के चिन्ह अनुक्रमा से अष्टोक, चमक, तुम्बर, घट, खट्वाण, घुत्तस और कदम्बर हैं । खट्वाण के निम्न चिह्न वृक्ष जाति के हैं, सब चिह्न उनके आभूषण आदि में होते हैं ।

मेरु के समतल भूभाग से सत्तिसौ नव्ये योजन की ऊँचाई ज्योतिष्मक के क्षेत्र का आरम्भ होता है; जो वहाँ से ऊँचाई में दस योजन परिमाण है, और तिरछा असंख्य पञ्चविध ज्योतिष्क समुद्र परिमाण है । उसमें दस योजन की ऊँचाई अर्थात् उक्त समतल से आठ सौ योजन की ऊँचाई पर सूर्य के तारे वहाँ से अस्सी योजन की ऊँचाई पर अर्थात् समतल से आठ सौ योजन की ऊँचाई पर चन्द्र के विमान हैं; वहाँ से बीस योजन की ऊँचाई पर अर्थात् समतल से नव सौ योजन की ऊँचाई तक में प्रकाश और प्रकीर्ण तारे हैं । प्रकीर्ण तारे कहने का मतलब यह है कि कुछ तारे ऐसे भी हैं जो अनियतवासी होनेसे कभी सूर्य, चन्द्र भी चलाते हैं और कभी ऊपर भी । चन्द्र के ऊपर बीस योजन की ऊँचाई पर पहले चार योजन की ऊँचाई पर नक्षत्र हैं, इसके बाद चार सौ

चार्य पर बुधग्रह, बुध से तीन योजन ऊँचे शुक्र, शुक्र से तीन योजन ऊँचे गुरु, गुरु से तीन योजन ऊँचे मङ्गल और मङ्गल से तीन योजन ऊँचे शनि हैं। अनियतचारी तारा जब सूर्य के नीचे चलता है, तब वह सूर्य के नीचे दस योजन प्रमाण ज्योतिष-क्षेत्र में चलता है। ज्योतिष-काशमान विमान में रहने के कारण सूर्य आदि ज्योतिष्क कहलाते हैं। इन सबके मुकुटों में प्रभामण्डल का सा उज्ज्वल, सूर्यादि के मण्डल जैसा चमकता है। सूर्य के सूर्यमण्डल का सा, चन्द्र के चन्द्रमण्डल का सा और तारा के तारामण्डल का सा चिह्न समझना चाहिए। १३।

मानुषोत्तर नामक पर्वत तक मनुष्यलोक है, यह बात पहिले कही जा चुकी है। उस मनुष्यलोक में जो ज्योतिष्क हैं, वे सदा भ्रमण किया करते हैं। उनका भ्रमण मेरु के चारों ओर होता है। मनुष्य-लोक में कुल सूर्य और चन्द्र एकसौ बत्तीस हैं। जैसे—
 मन्दारपर्वत में दो दो, लवणमुद्र में चार चार, घातकीखण्ड में बारह बारह, मालोदधि में बयालीस बयालीस और पुष्करार्ध में बहत्तर बहत्तर सूर्य तथा चन्द्र हैं। एक एक चन्द्र का परिवार अट्ठाईस नक्षत्र, अट्ठासी ग्रह और अष्टासठ हजार नवसौ पचहत्तर कौटुकोदी तारों का है। यद्यपि लोक-सुखादा के स्वभाव से ही ज्योतिष्क विमान सदा ही आपसे आप फिरते रहते हैं; तथापि समृद्धि विशेष प्रकट करने के लिए और आभियोग्य—
 भवक नाम कर्म के उदय से क्रीड़ाशील कुछ देव उन विमानों की उठाकर घूमते रहते हैं। आगे के भाग में सिंहाकृति, दाहिने गजाकृति, पीछे बैरुपधारी और उत्तर में अश्वरूपधारी देव विमान के नीचे लग कर भ्रमण किया करते हैं। १४।

मुहूर्त, अहोरात्र, पक्ष; मास आदि; अतीत, वर्तमान, आदि; संख्येय असंख्येय, आदि रूप से अनेक प्रकार का कालव्यवहार मनुष्यों

में ही होता है; उसके बाहर नहीं। मनुष्यलोक का कालविभाग

अगर कोई कालव्यवहार करनेवाला हो और ऐसा माने करे तो भी वह मनुष्यलोक प्रसिद्ध व्यवहार के अनुसार ही; क्योंकि पारम्परिक कालविभाग का मुख्य आधार नियत किया मात्र है। देखो कि सूर्य, चन्द्र आदि ज्योतिष्कों की गति ही है। गति भी ज्योतिष्कों में सर्वत्र नहीं पाई जाती, सिर्फ मनुष्यलोक के अंदर वर्तमान ज्योतिष्कों में ही पाई जाती है। इसीलिए माना गया है कि काल का मूल ज्योतिष्कों की विविध गति पर ही निर्भर है। दिन, रात, पक्ष आदि जो स्थूल कालविभाग हैं, वे सूर्य आदि ज्योतिष्कों की गति की अवलम्बित होने के कारण उससे जाने जा सकते हैं, अगर अक्षर आदि सूक्ष्म कालविभाग उससे नहीं जाने जा सकते। मान लें कि सूर्य के प्रथम दर्शन से लेकर स्थान विशेष में जो सूर्य का अदृश्य होना है; इस उदय और अस्त के बीच की सूर्य की गतिक्रिया से ही दिन का व्यवहार होता है। इसी तरह सूर्य के अस्त से उदय तक की गतिक्रिया से रात का व्यवहार होता है। दिन और रात का तीसरा भाग मुहूर्त पंद्रह दिनरात का पक्ष है। दो पक्षों का मास, दो मास की ऋतु, ऋतु का ऋतु, दो ऋतु का वर्ष, पाँच वर्षों का युग आदि प्रकृति का लौकिक कालविभाग सूर्य की गतिक्रिया से किया जाता है। जो किया चला है वह वर्तमान काल, जो होनेवाली है वह भूतकाल और जो हो चुकी है वह भूतकाल। जो काल गिनती में आता है

वह संख्येय, जो गिनती में नहीं आ सकता सिर्फ उपमान द्वारा जाना जा सकता है वह असंख्येय, जैसे—पल्योपम, सागरोपम आदि; और उसका अन्त नहीं वह अनन्त है । १५ ।

मनुष्यलोक के बाहर के सूर्य आदि ज्योतिष्क विमान स्थिर हैं; क्योंकि उनके विमान स्वभाव से ही एक जगह कायम रहते हैं, इधर-उधर भ्रमण नहीं करते । इसी कारण से उनकी लेश्या और स्थिरज्योतिष्क उनका प्रकाश भी एक रूप स्थिर है, अर्थात् वहाँ राहु आदि की छाया न पड़ने से ज्योतिष्कों का स्वाभाविक पीतवर्ण ज्यों का त्यों बना रहता है और उदय-अस्त न होने के कारण उनका लक्ष्म योजन विमान प्रकाश भी एकसा स्थिर ही रहता है । १६ ।

चतुर्थ निकाय के देव वैमानिक कहलाते हैं । उनका वैमानिक नाम पारिभाषिक मात्र है; क्योंकि विमान से चलने वाले अनेक देव तो अन्य निकाय के देव भी हैं । १७ ।

वैमानिक के कल्पोपपन्न और कल्पातीत ऐसे दो भेद हैं । जो कल्प रहते हैं वे कल्पोपपन्न और जो कल्प के ऊपर रहते हैं वे कल्पातीत होते हैं । ये सभी वैमानिक न तो एक ही; स्थान में हैं और न तिरछे केन्तु एक दूसरे के ऊपर-ऊपर वर्तमान हैं । १८, १९ ।

कल्प के सौधर्म, ऐशान आदि बारह भेद हैं । उनमें से सौधर्म-प ज्योतिष्क के ऊपर असंख्यात योजन चढ़ने के बाद मेरु के दक्षिण प से उपलक्षित आकाशप्रदेश में स्थित है । उसके बहुत ऊपर किन्तु प की ओर ऐशान कल्प है । सौधर्म कल्प के बहुत समभ्रेणि में गङ्गुमार कल्प है, और ऐशान के ऊपर समभ्रेणि में माहेन्द्र कल्प है ।

१. यह तो अनन्त का शब्दार्थ है । उसका पूरा भाव समझने के लिये देखो, चौथा कर्मग्रन्थ ।

इन दोनों के मध्य में किन्तु ऊपर ब्रह्मलोक कल्प है। इसके ऊपर रक्षो में क्रम से त्रान्तक, महाशुक, और सहस्रार ये तीन कल्प एक एक हो रहे हैं। इनके ऊपर सौधर्म और ऐशान की तरह आनत, प्राणत दो कल्प हैं। इनके ऊपर समश्रेणि में सानत्कुमार और माहेन्द्र की तरह अत्युत कल्प हैं। कल्पों के ऊपर अनुक्रम से नव विमान ऊपर हैं जो पुरुषाकृति लोक के प्रीवास्थानीय भाग में होने के कारण प्रेरक कल्प हैं। इनके ऊपर विजय, वैजयन्त, चयन्त, अपराजित और सप्तविंश पाँच विमान ऊपर ऊपर हैं जो सबसे उत्तर-प्रधान होने के कारण कल्प कहलाते हैं।

सौधर्म से अत्युत तक के देव कल्पोपपन्न और इनके ऊपर के देव कल्पातीत हैं। कल्पोपपन्न में स्वामि-सेवक भाव है, इसलिये नहीं; वे तो सभी इन्द्रवत् होने से अहमिन्द्र कहलाते हैं। मनुष्यों किसी निमित्त से जाना हुआ, तो कल्पोपपन्न देव ही जाते आते हैं, कल्पातीत अपने स्थान को छोड़कर कहीं नहीं जाते। २०।

[कुछ बातों में देवों की उत्तरोत्तर अधिकता और हीनता-

स्थितिप्रभावमुखशुतिलेख्याविशुद्धीन्द्रियावधिविषयता
अधिकाः। २१।

गतिशरीरपरिग्रहामिमानतो हीनाः। २२।

स्थिति, प्रभाव, मुख, शुति, लेख्याविशुद्धि, इन्द्रियावधि और विषय में ऊपर ऊपर के देव अधिक हैं।

गति, शरीर, परिग्रह और अग्निमान-
नीचे से ऊपर ऊपर

के देव हीन हैं
बातों में

स्थिति इसका विशेष खुलासा आगे तीसवें सूत्र से लेकर
त्रैपनवें सूत्र तक है ।

निग्रह, अनुग्रह करने का सामर्थ्य; अणिमा महिमा आदि सिद्धि
सामर्थ्य और आक्रमण करके दूसरों से काम करवाने का बल—यह
सब प्रभाव के अन्तर्गत हैं । ऐसा प्रभाव यद्यपि ऊपर ऊपर
के देवों में अधिक होता है; तथापि उनमें उत्तरोत्तर अभि-
नय संश्लेश कम होने से वे अपने प्रभाव का उपयोग कम ही करते हैं ।

इन्द्रियों के द्वारा उनके ग्राह्यविषयों का अनुभव करना सुख है ।
रीर, बल और आभरण आदि की दीप्ति ही श्रुति है । उक्त सुख और
श्रुति ऊपर-ऊपर के देवों में अधिक होने के कारण
सुख और श्रुति उत्तरोत्तर क्षेत्रस्वभावजन्य शुभ पुद्गलपरिणाम की प्रकृ-
ति है ।

लेखा का नियम अगले तीसवें सूत्र में स्पष्ट होगा । यहाँ इतना
न लेना चाहिए कि जिन देवों की लेखा समान है, उनमें भी नीचे
की अपेक्षा ऊपर के देवों की लेखा संश्लेश की
लेखा की विशुद्धि कमी के कारण उत्तरोत्तर विशुद्ध, विशुद्धतर ही
होती है ।

इस से इष्ट विषयों को ग्रहण करने का जो इन्द्रियों का सामर्थ्य,
वह भी उत्तरोत्तर गुण की वृद्धि और संश्लेश की न्यूनता
इन्द्रियविषयक के कारण ऊपर-ऊपर के देवों में अधिक-अधिक है ।

अवधिशान का सामर्थ्य भी ऊपर-ऊपर के देवों में ज्यादा ही होता
है । पहले, दूसरे स्वर्ग के देव अधोभाग में रत्नप्रमा तक, तिरछे भाग
असंख्यात लाख योजन तक और ऊर्ध्वभाग में अपने-अपने भवन
अधिशान से जानने का सामर्थ्य रखते हैं । तीसरे-चौथे स्वर्ग

अधोभाग में शर्कराप्रमा तक, तिरछे भग्न देव
 ■ अवधिज्ञान का विषय रूपाव लास्य योजन तक और ऊर्ध्वभाग में अपने भवन तक अवधिज्ञान से देख सकते हैं। तरह ऋमशः बढ़ते-बढ़ते अन्त में अनुत्तर-विमानपांसी देव सहाय नाली को अवधिज्ञान से देख सकते हैं। जिन देवों के भवस्थान क्षेत्र समान होता है, उनमें भी नीचे की अपेक्षा ऊपर के देवों की विशुद्धतर शान का सामर्थ्य रखते हैं। २१।

चार बातें ऐसी हैं जो नीचे की अपेक्षा ऊपर उपा के देवों कम-कम पाई जाती हैं; जैसे—

गमनक्रिया की शक्ति और गमनक्रिया में प्रवृत्ति ये दोनों शक्तें ऊपर के देवों में कम पाई जाती हैं; क्योंकि ऊपर ऊपर के देवों में उत्तर महानुभावता और उदासीनता अधिक होने के कारण १ गति देशान्तर विषयक क्रीड़ा करने की शक्ति कम-कम होती है। सानत्कुमार आदि के देव जिन की जपन्य स्थिति दो सागरोरम क्षेत्रों के अधोभाग में सातवें नरक तक और तिरछे असंख्यात हजार कोटि योजन पर्यन्त जाने का सामर्थ्य रखते हैं। इसके बाद के जपन्य स्थिति वाले देवों का गतिसामर्थ्य घटते-घटते यहाँ तक घट जाता है कि वे देव अधिक से अधिक तीसरे नरक तक ही जाने का सामर्थ्य रखते हैं। शक्ति चाहे अधिक हो, पर, कोई देव अधोभाग में तीसरे नरक के नीचे नहीं जा सकता है और न जायगा।

पहले स्वर्ग में षत्तीस लाख विमान; दूसरे में अट्ठाईस लाख, तीसरे बारह लाख, चौथे में आठ लाख, पाँचवें में चार लाख, छठे में पचास हजार, सातवें में चालीस हजार, आठवें में छः हजार, नववें से बारहवें तक में सात सौ, अघोवर्ती तीन प्रैवेयक एकसौ ग्यारह, मध्यम तीन प्रैवेयक में एकसौ सात; ऊर्ध्व तीन प्रैवेयक सौ और अनुत्तर में सिर्फ पाँच ही विमान का परिमह है।

अभिमान का मतलब अहंकार से है। स्थान, परिवार, शक्ति, विषय, विभूति, स्थिति आदि में अभिमान पैदा होता है।
 ४ अभिमान ऐसा अभिमान कपाय की कमी के कारण ऊपर ऊपर देवों में उत्तरोत्तर कम ही होता है।

सूत्र में नहीं कही हुई और भी पाँच बातें देवों के संबन्ध में शातव्य - १. उच्छ्वास, २. आहार, ३. वेदना, ४. उपपात और ५. अनुभाव।

ज्यों ज्यों देवों की स्थिति बढ़ती जाती है, त्यों त्यों उच्छ्वास का लक्षण भी बढ़ता जाता है; जैसे—दस हजार वर्ष की आयुवाले देवों का एक एक उच्छ्वास सात सात स्तोक परिमाण काल में होता है। एक पत्न्योपम की आयु वाले देवों का उच्छ्वास एक दिन के अन्दर एक ही होता है। सागरोपम की आयु वाले देवों के विषय में यह नियम है कि जिनकी आयु जितने सागरोपम हो उनका एक एक उच्छ्वास उतने उतने पक्ष पर होता है।

आहार के संबन्ध में यह नियम है कि दस हजार वर्ष की आयु वाले देव एक एक दिन बीच में छोड़कर आहार लेते हैं। पत्न्योपम की आयु वाले दिनप्रत्यक्ष के बाद

१. दो की संख्या से लेकर नव की संख्या तक पृथक्त्व का व्यवहार होता है।

७ अधिष्ठान का
विषय

अधोभाग में शर्कराप्रमा तक, तिरछे भाग में
ख्यात लाख योजन तक और ऊपर भाग में
अपने भवन तक अधिष्ठान से देख सकते हैं।
तब क्रमशः बढ़ते-बढ़ते अन्त में अनुत्तर-विमानवासी देव सन्तों के
नाली को अधिष्ठान से देख सकते हैं। जिन देवों के अधिष्ठान
क्षेत्र समान होता है, उनमें भी नीचे की अपेक्षा ऊपर के देव भिन्न
विशुद्धतर ज्ञान का सामर्थ्य रखते हैं। २१।

चार बातें ऐसी हैं जो नीचे की अपेक्षा ऊपर उपर के देवों
कम-कम पाई जाती हैं; जैसे—

गमनक्रिया की शक्ति और गगनक्रिया में प्रवृत्ति ये दोनों ही
ऊपर के देवों में कम पाई जाती हैं; क्योंकि ऊपर ऊपर के देवों में

एक महानुभावता और उदासीनता अधिक होने के
१ गति । देशान्तर विषयक फीका करने की शक्ति कम-कम होती है।
सानुकुमार आदि के देव जिन की जघन्य स्थिति दो सागरेयम है
वे अधोभाग में सातवें नरक तक और तिरछे अंशख्यात द्वारा कोई
योजन पर्यन्त जाने का सामर्थ्य रखते हैं। इसके बाद के जघन्य
वाले देवों का गतिविषय घटते-घटते यहाँ तक घट जाता है कि
देव अधिक से अधिक तीसरे नरक तक ही जाने का सामर्थ्य रखते
शक्ति चाहे अधिक हो, पर, कोई देव अधोभाग में तीसरे नरक में
न गया है और न जायगा।

शरीर का परिमाण पहले, दूसरे स्वर्ग में सात हाथ का; तीसरे
स्वर्ग में छः हाथ का; चौथे, छठे स्वर्ग में पाँच
२ शरीर का; सातवें, आठवें स्वर्ग में चार हाथ का; नव
बारहवें स्वर्ग तक में तीन तीन हाथ का; नव प्रियेयक में दो हाथ का
अनुत्तरविमान में एक हाथ का है।

पहले स्वर्ग में बत्तीस लाख विमान; दूसरे में अट्ठाईस लाख, तीसरे में बारह लाख, चौथे में आठ लाख, पाँचवें में चार लाख, छठे में पचास हजार, सातवें में चालीस हजार, आठवें में छः हजार, नववें से बारहवें तक में सात सौ, अघोवर्ती तीन प्रवेयक में एकसौ ग्यारह, मध्यम तीन प्रवेयक में एकसौ सात; ऊर्ध्व तीन प्रवेयक में सौ और अनुत्तर में सिर्फ पाँच ही विमान का परिग्रह है।

अभिमान का मतलब अहंकार से है। स्थान, परिवार, शक्ति, विषय, विभूति, स्थिति आदि में अभिमान पैदा होता है।
४ अभिमान ऐसा अभिमान कपाय की कमी के कारण ऊपर ऊपर के देवों में उत्तरोत्तर कम ही होता है।

सूत्र में नहीं कही हुई और भी पाँच बातें देवों के संबन्ध में ज्ञातव्य हैं- १. उच्छ्वास, २. आहार, ३. वेदना, ४. उपपात और ५. अनुभाव।

ज्यों ज्यों देवों की स्थिति बढ़ती जाती है, त्यों त्यों उच्छ्वास का कालमान भी बढ़ता जाता है; जैसे- दस हजार वर्ष की आयुवाले देवों का एक एक उच्छ्वास सात सात स्तोक परिमाण काल में होता है। एक पत्न्योपम की आयु वाले देवों का उच्छ्वास एक दिन के अन्दर एक ही होता है। सागरोपम की आयु वाले देवों के विषय में यह नियम है कि जिनकी आयु जितने सागरोपम की हो उनका एक एक उच्छ्वास उतने उतने पञ्च पर होता है।

आहार के संबन्ध में यह नियम है कि दस हजार वर्ष की आयु वाले देव एक एक दिन बीच में छोड़कर आहार लेते हैं। पत्न्योपम की आयु वाले दिनप्रेषकत्व के बाद

१. दो की संख्या से लेकर नव की संख्या तक पृथक्त्व का व्यवहार होता है।

आहार लेते हैं। सागरोपम के विषय में यह नियम है कि जिसने जितने सागरोपम की हो वे उतने हजार वर्ष के बाद आहार लेते हैं।

सामान्य रीति से देवों के साता—मुख वेदना ही होती है। एवं
असाता—दुःख वेदना हो गई तो यह भक्तों का
३ वेदना अधिक काल तक नहीं रहती। साता वेदना में क-

तार छः महीने तक एक सी रहकर फिर बदल जाती है।

उपपात का मतलब उत्पत्तिस्थान की योग्यता से है। अथ जो
लिङ्गिक मिथ्यात्वी चारहवें स्वर्ग तक ही उत्पन्न हो सकते हैं। २१-अ-

लिङ्गिक मिथ्यात्वी त्रैवेद्यक तक जा सकते हैं। सागरी
४ उपपात पहले स्वर्ग से सर्वार्थसिद्ध पर्यन्त कहीं भी जा सकते हैं।

परन्तु चतुर्दशपूर्वा संयत पाँचवें स्वर्ग से नीचे उत्पन्न होते ही नहीं।

अनुमाव का मतलब लोकस्वभाव—ब्रह्मदेव से है, इसी की वजह
सब विमान तथा सिद्धशिला आदि आकाश में स्थित
५ अनुमाव अवस्थित हैं।

भगवान् अरिहन्त के जन्माभिषेक आदि प्रसंगों पर देवों के अन्न
का कर्मित होना यह भी लोकानुमाव का ही कार्य है। आनन्द
अनन्तर अवधिज्ञान के उपयोग से तीर्थंकर की महिमा को जानकर देव
देव निकट आकर उनकी स्तुति, वन्दना, उपासना आदि से आत्मरक्षा
करते हैं। कुछ देव अपने ही स्थान में रहकर प्रत्युत्थान, अर्चन
प्रणिपात, नमस्कार, उपहार आदि से तीर्थंकर की अर्चा करते हैं।
भी सब लोकानुमाव का ही कार्य है। २२।

वैमानिहो में लेखा का नियम—

पीतपद्मशुक्लेश्या द्वित्रिशेषेषु । २३ ।

दो, तीन और शेष स्वर्गों में क्रम से पीत, पद्म और शुक्र लेख्या-
वाले देव हैं ।

पहले दो स्वर्गों के देवों में पीत—तेजो लेख्या होती है । तीसरे से
पौंचवे स्वर्ग तक के देवों में पद्मलेख्या और छठे से सर्वार्थसिद्ध पर्यन्त के
देवों में शुक्रलेख्या होती है । यह नियम शरीरवर्णरूप द्रव्यलेख्या का है, क्योंकि
कि अन्धवसाय रूप भावलेख्या तो सब देवों में छहों पाई जाती है । २३ ।

कल्पों की परिगणना—

प्राग् प्रैवेयकेभ्यः कल्पाः । २४ ।

प्रैवेयकों से पहले कल्प हैं ।

जिनमें इन्द्र, सामानिक, त्रायस्त्रिंश आदि रूप से देवों के विभाग
की कल्पना है वे कल्प हैं । ऐसे कल्प प्रैवेयक के पहले तक अर्थात् सौधर्म
से अच्युत पर्यन्त बराबर हैं । प्रैवेयक से लेकर सभी कल्पातीत हैं; क्योंकि
उनमें इन्द्र, सामानिक, त्रायस्त्रिंश आदि रूप से देवों की विभाग कल्पना
नहीं है; अर्थात् वे सभी बराबरी वाले होने से अहमिन्द्र कहलाते हैं । २४ ।

लोकान्तिक देवों का वर्णन—

ब्रह्मलोकादयः लोकान्तिकाः । २५ ।

सारस्वतादित्यवह्नयरुणगर्दतीयतुषिताज्याबाध-
मरुतोऽरिष्टाच । २६ ।

१. रायल एशियाटिक सोसायटी की मुद्रित पुस्तक में 'अरिष्टाश्च' इस
अंश को निश्चित रूप से सूत्र में न रखकर कोष्ठक में रक्खा है; परन्तु म०
म० की मुद्रित पुस्तक में यही अंश 'रिष्टाश्च' पाठ सूत्रगत ही निश्चित रूप
से उना है । यद्यपि श्वेताम्बर संप्रदाय के मूलसूत्र में 'ऽरिष्टाश्च' ऐसा पाठ

आहार लेते हैं। सागरोपम के विषय में, यह नियम है कि जिसने जितने सागरोपम की हो वे उतने हजार वर्ष के बाद आहार लेते हैं।

सामान्य रीति से देवों के साता-सुख वेदना ही होती है।
असाता-दुःख वेदना ही गई तो वह भन्दुर्ग।
३ वेदना अधिक काल तक नहीं रहती। साता वेदना में ल

तार छः महीने तक एक सी रहकर फिर बदल जाती है।

उपपात का मतलब उत्पत्तिस्थान की योग्यता से है। अन्य लोक लिङ्गिक मिथ्यात्वी बारहवें स्वर्ग तक ही उत्पन्न हो सकते हैं। स्व-

लिङ्गिक मिथ्यात्वी त्रैयेक तक जा सकते हैं। समस्त
४ उपपात पहले स्वर्ग से सर्वापेक्षित पर्यन्त कहीं भी जा सकते हैं।

परन्तु चतुर्दशपूर्वा संयत पाँचवें स्वर्ग से नीचे उत्पन्न होते ही नहीं।

अनुभाव का मतलब लोकस्वभाव-ब्रह्म से है, इती की स्थिति
सब विमान तथा सिद्धशिला आदि आकाश में स्थित
५ अनुभाव अवस्थित हैं।

भगवान् अरिहन्त के जन्माभिषेक आदि प्रसंगों पर देवों के लोक का कम्पित होना यह भी लोकानुभाव का ही कार्य है। आनन्दर अनन्तर अवधिज्ञान के उपयोग से तीर्थङ्कर की महिमा को जानकर देव निकट आकर उनकी स्तुति, वन्दना, उपासना आदि से आत्मरक्षण करते हैं। कुछ देव अपने ही स्थान में रहकर प्रत्युत्पान, अश्लेषा शणिपात, नमस्कार, उपहार आदि से तीर्थङ्कर की अर्चा करते हैं।
भी सब लोकानुभाव का ही कार्य है। २२।

वैमानिकों में स्त्रिया का नियम—

पीतपद्मशुक्लेभ्या द्वित्रिशेषेषु । २३ ।

दो, तीन और शेष स्वर्गों में क्रम से पीत, पद्म और शुरु लेख्या-
देव हैं ।

पहले दो स्वर्गों के देवों में पीत—तेजो लेख्या होती है । तीसरे से
चौथे स्वर्ग तक के देवों में पद्मलेख्या और छठे से सप्तमसिद्ध पर्यन्त के
में शुरुलेख्या होती है । यह नियम शरीरवर्णरूप द्रव्यलेख्या का है, क्योंकि
अध्वयसाय रूप भावलेख्या तो सब देवों में छाई पाई जाती हैं । २३ ।

कल्पों की परिगणना—

प्राग् प्रैवेयकेभ्यः कल्पाः । २४ ।

प्रैवेयकों से पहले कल्प हैं ।

अग्निमें इन्द्र, सामानिक, त्रायस्त्रिंश आदि रूप से देवों के विभाग
कल्पना है वे कल्प हैं । ऐसे कल्प प्रैवेयक के पहले तक अर्थात् सौधर्म
पर्यन्त बारह हैं । प्रैवेयक से लेकर सभी कल्पातीत हैं; क्योंकि
में इन्द्र, सामानिक; त्रायस्त्रिंश आदि रूप से देवों की विभाग कल्पना
है; अर्थात् वे सभी घराघरी घाले होने से अहमिन्द्र कहलाते हैं । २४ ।

लोकान्तिक देवों का वर्णन—

ब्रह्मलोकालया लोकान्तिकाः । २५ ।

सारस्वतादित्यवह्न्यरुणगर्दतोयतुपिताव्याधाध-

भेरुतोऽरिष्टाच । २६ ।

१. रायल एशियाटिक सोसायटी की मुद्रित पुस्तक में 'अरिष्टाश्वा' इस
को निश्चित रूप से सूत्र में न रखकर कोष्ठक में रक्खा है; परन्तु म०
की मुद्रित पुस्तक में यही अंश 'रिष्टाश्वा' पाठ सूत्रगत ही निश्चित रूप
छपा है । यद्यपि श्वेताम्बर संप्रदाय के मूलसूत्र में 'ऽरिष्टाश्वा' ऐसा पाठ

ब्रह्मलोक ही लोकान्तिक देवों का आलय—निवासस्थान है।

सारस्वत, आदित्य, वह्नि, अरुण, गर्दतोय, तुष्टि, धर्मरश्मि, मरुत और अरिष्ट ये लोकान्तिक हैं।

लोकान्तिक देव जो विषयगति से रहित होने के कारण ही कहलाते हैं, तथा आपस में छोटे बड़े न होने के कारण सभी समान। और जो तार्प्यद्वार के निष्क्रमण—गृहस्थाग के समय उनके सामने उभर कर “बुज्झाह बुज्झाह” वाक्य द्वारा प्रतिबोध करने का अपना अंग पालन करते हैं; वे ब्रह्मलोक नामक पाँचवें स्वर्ग के ही चारों ओर विदिशाओं में रहते हैं, इसी जगह कहीं नहीं रहते। वे सभी को च्युत होकर मनुष्य जन्म लेकर मोक्ष पाते हैं।

हरएक दिशा, हरएक विदिशा और मध्यभाग में एक एक जीवसने के कारण उनकी कुछ नव जातियाँ हैं; जैसे—पूर्वोत्तर अर्ध-दिश कोण में सारस्वत, पूर्व में आदित्य, पूर्वदक्षिण—अग्निर्कोण में वह्नि, उत्तर में अरुण, दक्षिणपश्चिम—नैऋत्यकोण में गर्दतोय, पश्चिम में तुष्टि, पश्चिमोत्तर—वायव्यकोण में अम्यावाध, उत्तर में मरुत और बीच में अरिष्ट नाम के लोकान्तिक रहते हैं। इनके सारस्वत आदि नाम विमान के नामों के आधार पर ही प्रसिद्ध हैं। यहाँ इतनी विशेषता और भी जानेंगे कि इन दो सूत्रों के मूलभाष्य में लोकान्तिक देवों के आठ ही नाम बताये गये हैं, नव नहीं। दिगम्बर संप्रदाय के सूत्र पाठ में भी

है, तथापि इस सूत्र के भाष्य की टीका में “सृष्टिगोचराः रिषिभिर्मानस्यैव चर्तिभिः” इत्यादि उल्लेख है; जिससे ‘अरिष्ट’ के स्थान में ‘रिषि’ भी तर्क हो सकता है। परन्तु दिगम्बर संप्रदाय में इस सूत्र का अंग भाग ‘अम्यावाधारिषाश्च’ ऐसा मिलता है। इससे यहाँ गाफ तीर पर ‘अरिष्ट’ नाम ही फलित होता है, ‘रिषि’ नहीं; साथ ही ‘मरुत’ का भी नाम नहीं है।

संख्या की ही उपलब्धि होती है, उनमें 'मरुत' का उल्लेख नहीं। द्रौ, आपाना आदि सूत्रों में नव भेद जरूर पाये जाते हैं। उत्तमचरित्र में तो दश भेदों का भी उल्लेख मिलता है। इससे ऐसा मादम होता है कि यहाँ मूलग्रन्थ में 'मरुतो' पाठ पीछे के प्रक्षिप्त हुआ है। २५, २६।

अनुत्तर विमान के देवों का विशेषत्व—

विजयादिषु द्विचरमाः । २७ ।

विजयादि में देव, द्विचरम—दो बार मनुष्य जन्म धारण करके स्वर्ग को प्राप्त करने वाले होते हैं।

अनुत्तरविमान के पाँच प्रकार हैं। उनमें से विजय, धैजयन्त, वन्त और अपराजित इन चार विमानों में जो देव रहते हैं, वे द्विचरम होते हैं; अर्थात् वे अधिक से अधिक दो बार मनुष्य जन्म धारण करके स्वर्ग जाते हैं। इसका क्रम इस प्रकार है : चार अनुत्तरविमान से व्युत्पन्न होने के बाद मनुष्यजन्म, उस जन्म के बाद अनुत्तरविमान में देवजन्म, तब से फिर मनुष्य जन्म और उसी जन्म से मोक्ष। परन्तु सर्वार्थसिद्ध मानवासी देव शिर्ष एक ही बार मनुष्य जन्म लेते हैं, वे उस विमान से स्वर्ग होने के बाद मनुष्यधारा धारण करके उसी जन्म में मोक्ष लाभ करते हैं। अनुत्तर विमानवासी के सिवा अन्य सब प्रकार के देवों के लिए कोई यम नहीं है; क्योंकि कोई तो एक ही बार मनुष्यजन्म लेकर मोक्ष जाते हैं, कोई दो बार, कोई तीन बार, कोई चार बार और कोई उससे भी अधिक बार जन्म धारण करते हैं। २७।

तिर्यचों का स्वरूप—

औपपातिकमनुष्येभ्यः शेषास्तिर्यग्योनय । २८ ।

औपपातिक और मनुष्य से जो शेष हैं, वे तिर्यचयोनि वाले हैं। ✓

तिर्यंच कौन कहलाते हैं ? इस प्रश्न का उत्तर इस रूप में है। औपपातिक—देव तथा नारक, और मनुष्य की छोड़कर सभी के हैं। संसारी जीव तिर्यंच कहे जाते हैं। देव, नारक और मनुष्य त्रिभिन्न होते हैं; पर तिर्यंच में एकैन्द्रिय से पञ्चैन्द्रिय तक सब प्रकार के जीव जाते हैं। देव, नारक और मनुष्य जैसे लोक के खास भागों में होते जाते हैं, जैसे तिर्यंच नहीं पाये जाते, क्योंकि उनका स्थान ऐसे ही भागों में है। २८।

अधिकार सूत्र—

स्थितिः । २९।

आयु वर्गन की जाती है।

मनुष्य और तिर्यंच की अघन्य और उत्कृष्ट आयु वनसाई करी देव और नारक की घतलाना याकी है, वह इस अध्याय की समाप्ति घतलाई जाती है। २९।

भवनपतिनिकाय की उत्कृष्ट स्थिति का वर्णन—

भवनेषु दक्षिणार्धाधिपतीनां पत्न्योपममध्यर्धम् । ३०।

शेषाणां पादेने । ३१।

असुरेन्द्रयोः सागरोपममधिकं च । ३२।

भवनों में दक्षिणार्ध के इन्द्रों की स्थिति देव पत्न्योपम की है।

शेष इन्द्रों की स्थिति पीने दो पत्न्योपम की है।

दो असुरेन्द्रों की स्थिति कम से सागरोपम और कुछ सागरोपम की है।

यहाँ भवनपतिनिकाय की जो स्थिति बतलाई गई है, वह इस समझनी चाहिए; क्योंकि अघन्यस्थिति का वर्णन आगे पैताला में है।

माने वाला है। भवनपतिनिकाय के असुरकुमार, नागकुमार आदि दस भेद पहले कहे जा चुके हैं। हर एक भेद के दक्षिणार्ध के अधिपति और उत्तरार्ध के अधिपति रूप से दो दो इन्द्र हैं; जिनका वर्णन पहले ही कर दिया गया है। उनमें से दक्षिण और उत्तर के दो असुरेन्द्रों की उत्कृष्ट स्थिति इस प्रकार है : दक्षिणार्ध के अधिपति चमर नामक असुरेन्द्र की स्थिति सागरोपम की और उत्तरार्ध के अधिपति बलि नामक असुरेन्द्र की स्थिति सागरोपम से कुछ अधिक है। असुरकुमार को छोड़कर बाकी के नागकुमार आदि नव प्रकार के भवनपति के जो दक्षिणार्ध के धरण आदि नव इन्द्र हैं, उनकी स्थिति डेढ़ पल्योपम की और जो उत्तरार्ध के भूतानन्द आदि नव इन्द्र हैं, उनकी स्थिति पौने दो पल्योपम की है। ३०-३२।

वैमानिकों की उत्कृष्ट स्थिति—

सौधर्मादिषु यथाक्रमम् । ३३ ।

सागरोपमे । ३४ ।

अधिके च । ३५ ।

सप्त सानत्कुमारे । ३६ ।

विशेषात्रिसप्तदशैकादशत्रयोदशपञ्चदशभिरधिकानि च । ३७ ।

आरणान्युताद् ऊर्ध्वमेकैकेन नवसु ग्रैवेयकेषु, विजयादिषु सर्वार्थसिद्धे च । ३८ ।

सौधर्म आदि देवलोकों में निम्नोक्त क्रम से स्थिति जानना ।

सौधर्म में दो सागरोपम की स्थिति है ।

ऐशान में कुछ अधिक दो सागरोपम की स्थिति है ।

सानत्कुमार में सात सागरोपम की स्थिति है ।

मादेन्द्र से आरणाच्युत तक क्रम से कुछ अधिक सात सागरोपम, तीन से अधिक सात सागरोपम, सात से अधिक सात सागरोपम, दस से अधिक सात सागरोपम, ग्यारह से अधिक सात सागरोपम, तेरह से अधिक सात सागरोपम, पंद्रह से अधिक सात सागरोपम प्रमाण स्थिति है।

आरणाच्युत के ऊपर नव प्रवेयक, चार विजयादि और शतशत में अनुक्रम से एक एक सागरोपम अधिक स्थिति है।

यहाँ वैमानिक देवों की जो स्थिति क्रम से बतलाई गयी है उल्लेख है; उनकी जगन्मय स्थिति आगे बतलाई जाएगी। पहले सात सागरोपम की, दूसरे में दस सागरोपम से कुछ अधिक, तीसरे में दस सागरोपम की, चौथे में सात सागरोपम से कुछ अधिक, पाँचवें में दस सागरोपम की, छठे में चौदह सागरोपम की, सातवें में सत्रह सागरोपम की, आठवें में अठारह सागरोपम की, नववें-दसवें में बीस सागरोपम की और ग्यारहवें-बारहवें स्वर्ग में बाईस सागरोपम की स्थिति है। नव प्रवेयक में तेईस सागरोपम की, दूसरे में चौबीस सागरोपम की, तीसरे में एक एक बढ़ते बढ़ते नववें प्रवेयक में एकतीस सागरोपम की स्थिति है। पहले चार अनुचर विमान में बीस और सर्वायसिद्ध में तेईस सागरोपम की स्थिति है। १३-१८।

वैमानिकों की जगन्मय स्थिति—

अपरा पल्योपमधिकं च । ३९ ।

सागरोपमे । ४० ।

१. दिगम्बर टीकाओं में और कहीं कहीं अस्ताम्बर टीका में विजयादि चार विमानों में उल्लेख स्थिति तेईस सागरोपम की स्थिति देती है। इसी अष्टाग्य का १०४२ का भाष्य-१। समझनी में भी ३३ सागरोपम की उल्लेख स्थिति कही गई है।

अधिके च । ४१ ।

परतः परतः पूर्वा पूर्वाऽनन्तरा । ४२ ।

अपरा—जघन्य स्थिति पत्योपम और कुछ अधिक पत्योपम है ।

दो सागरोपम की है ।

कुछ अधिक दो सागरोपम की है ।

आगे आगे पहली पहली परा—उत्कृष्ट स्थिति अनन्तर अनन्तर जघन्य स्थिति है ।

सौधर्मादि की जघन्य स्थिति अनुक्रम से इस प्रकार है : पहले में एक पत्योपम की दूसरे में पत्योपम से कुछ अधिक, तीसरे में दो सागरोपम की, चौथे में दो सागरोपम से कुछ अधिक स्थिति है । पाँचवें आगे आगे सभी देवलोकों में जघन्य स्थिति वही है जो अन्तर् अन्तर् आ पूर्व पूर्व के देवलोकों में उत्कृष्ट स्थिति हो । इस नियम के अनुसार देवलोक की कुछ अधिक सात सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति ही है देवलोक में जघन्य स्थिति है; पाँचवें की दस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति छठे में जघन्य स्थिति है; छठे की चौदह सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति सातवें में जघन्य स्थिति है; सातवें की दस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति आठवें में जघन्य है; आठवें की दस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति नववें-दसवें में जघन्य; नववें-दसवें की दस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति ग्यारहवें-बारहवें की जघन्य; ग्यारहवें-बारहवें की दस सागरोपम की उत्कृष्ट स्थिति प्रथम प्रवेयक की जघन्य स्थिति है; इस नीचे नीचे के प्रवेयक की उत्कृष्ट स्थिति को ऊपर ऊपर के प्रवेयक की स्थिति समझना चाहिए । इस क्रम से नववें प्रवेयक की उत्कृष्ट स्थिति सागरोपम की होती है । चार अनुसर्गविकृत की उत्कृष्ट स्थिति

इकतीस सागरोपम की है। सर्वायसिद्ध में उत्कृष्ट और अन्तर नहीं है अर्थात् तैत्तिरीय सागरोपम की ही स्थिति है। ४१-४४।

नारकों की जघन्य स्थिति—

नारकाणां च द्वितीयादिषु । ४३ ।

दशवर्षसहस्राणि प्रथमायाम् । ४४ ।

दूसरी आदि भूमियों में नारकों की पूर्व-पूर्व की उत्कृष्ट स्थिति अनन्तर अनन्तर की जघन्य स्थिति है।

पहली भूमि में जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष की है।

जैसा ब्रह्माक्षर में देवों की जघन्य स्थिति का प्रमाण है, वैसे क्रम दूसरी से लेकर सातवीं भूमि तक के नारकों की जघन्य स्थिति का इस नियम के अनुसार पहली भूमि की एक सागरोपम प्रथम स्थिति दूसरी में जघन्य स्थिति है। दूसरी की तीन सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति तीसरी में जघन्य है। तीसरी की सात सागरोपम उत्कृष्ट चौथी में जघन्य है। चौथी की दस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति पाँचवीं में जघन्य है। पाँचवीं की सत्रह सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति छठी में जघन्य है। छठी की शीघ्र सागरोपम स्थिति सातवीं में जघन्य है। सातवीं की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण है। ४३, ४४।

भवनपतियों की जघन्य स्थिति—

भवनेषु च । ४५ ।

भवनों में भी दस हजार वर्ष प्रमाण ही जघन्य स्थिति है।

व्यन्तरों की स्थिति—

व्यन्तराणां च । ४६ ।

परा पल्योपमम् । ४७ ।

व्यन्तरोष्ठी जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष की है ।

और उत्कृष्ट स्थिति पत्योपम प्रमाण है । ४६, ४७ ।

ज्योतिष्कों की स्थिति—

ज्योतिष्काणामधिकम् । ४८ ।

ग्रहाणामेकम् । ४९ ।

नक्षत्राणामर्धम् । ५० ।

तारकाणां चतुर्भागः । ५१ ।

जघन्या त्रष्टभागः । ५२ ।

चतुर्भागः शेषाणाम् । ५३ ।

ज्योतिष्क. अर्थात् सूर्य, चन्द्र की उत्कृष्ट स्थिति कुछ अधिक पम की है ।

ग्रहों की उत्कृष्ट स्थिति एक पत्योपम की है ।

नक्षत्रों की उत्कृष्ट स्थिति अर्ध पत्योपम की है ।

तारों की उत्कृष्ट स्थिति पत्योपम का चौथा भाग है ।

और जघन्य स्थिति तो पत्योपम का आठवाँ भाग है ।

शेष अर्थात् तारों को छोड़कर बाकी के ज्योतिष्कों अर्थात् ग्रहों नक्षत्रों की जघन्य स्थिति पत्योपम का चौथा भाग है । ४८-५३ ।

पाँचवाँ अध्याय

दूसरे से चौथे अध्याय तक जीवतत्त्व का निरूपण हुआ।
अध्याय में अजीवतत्त्व का निरूपण है।

अजीव के भेद—

अजीवकाया धर्माधर्माकाशपुद्गलाः । १ ।

धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय ये चार अजीवकाय हैं।

निरूपणपद्धति के नियमानुसार पहले लक्षण और बाद में भेद कथन करना चाहिए; फिर भी यहाँ सूत्रकार ने अजीवतत्त्व का स्वरूप बतलाकर उसके भेदों का जो कथन किया है उसका अनिवार्य कि अजीव का लक्षण जीव के लक्षण से ही ज्ञात हो जाता है। इसे अलग से कहने की खास आवश्यकता नहीं रहती। क्योंकि अजीव जीव नहीं है वह अजीव है। उपयोग जीव का लक्षण है, जिससे ज्ञान हो वह तत्त्व अजीव; अर्थात् उपयोग का अभाव ही अजीव का लक्षण प्रकटित होता है।

अजीव यह जीव का विरोधी भावात्मक तत्त्व है; वह देवता आत्मक नहीं है।

धर्म आदि चार अजीव तत्त्वों को आस्तिकाय कहने का उद्देश्य यह है कि ये तत्त्व सिर्फ एक प्रदेशरूप या एक अवयवरूप नहीं हैं किन्तु प्रचय अर्थात् समूहरूप हैं। धर्म, अधर्म और आकाश ये तीनों प्रदेशप्रचय रूप हैं, और पुद्गल अवयवरूप तथा अल्पप्रचय रूप हैं।

प्र०—नित्यत्व और अवस्थितत्व के अर्थ में क्या अन्तर है ?

उ०—अपने अपने सामान्य तथा विशेष स्वरूप से च्युत न होना है, और अपने अपने स्वरूप में कायम रहते हुए भी दूसरे के स्वरूप को प्राप्त न करना अवस्थितत्व है; जैसे जवितत्व 'द्व्यात्मक सामान्य रूप और चेतनात्मक विशेष रूप को कभी नहीं', यह उसका नियम है; और उक्त स्वरूप को न छोड़ता हुआ अश्रव तत्त्व के स्वरूप को प्राप्त नहीं करता यह उसका अवस्थितत्व सारांश यह कि स्व-स्वरूप को न त्यागना और परस्वरूप को प्राप्त न करना ये दो अंश—धर्म सभी द्रव्यों में समान हैं। उनमें से पहला नित्यत्व और दूसरा अंश अवस्थितत्व कहलाता है। द्रव्यों के नित्यत्व से जगत की दृश्यता सूचित की जाती है और अवस्थितत्वकथन जगत परस्परिक असांकर्य सूचित किया जाता है; अर्थात् वे सब तनशील होने पर भी अपने स्वरूप में सदा स्थित हैं और एक साथ हुए भी एक दूसरे के स्वभाव—लक्षण से अस्पृष्ट हैं। अतएव जगत् अनादि-निधन भी है और इसके मूल तत्वों की संख्या भी सी रहती है।

प्र०—धर्मास्तिकाय आदि अजीव सब द्रव्य हैं और तत्व भी हैं उनका कोई न कोई स्वरूप अवश्य मानना पड़ेगा, फिर उन्हें अस्वी कहा गया ?

है। साधर्म्य का अर्थ है समानधर्म—समानता और वैधर्म्य का अर्थ विरुद्धधर्म—असमानता। इस सूत्र में जो द्रव्यत्व का विचार है, धर्मास्तिकाय आदि पाँचों पदार्थों का द्रव्यरूप साधर्म्य है। यह हो सकता है तो गुण या पर्याय का, क्योंकि गुण भी द्रव्यत्व का द्रव्य नहीं है। २।

मूलद्रव्यों का साधर्म्य और वैधर्म्य—

नित्यावस्थितान्यरूपाणि । ३।

रूपिणः पुद्गलाः । ४।

आकाशादेकद्रव्याणि । ५।

निष्क्रियाणि च । ६।

उक्त द्रव्य नित्य हैं, स्थिर हैं और अरूपी हैं।

पुद्गल रूपी अर्थात् मूर्त हैं।

उक्त पाँच में से आकाश तक के द्रव्य एक एक हैं।

और निष्क्रिय हैं।

धर्मास्तिकाय आदि पाँचों द्रव्य नित्य हैं, अर्थात् वे अनन्त सामान्य तथा विशेष स्वरूप से कदापि ध्युत नहीं होते। वे द्रव्य भी हैं, क्योंकि उनकी संख्या में कभी न्यूनाधिकता नहीं होती। वे तो धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और अकारास्तिकाय चार ही द्रव्य हैं। पुद्गलद्रव्य अरूपी नहीं है। साधर्म्य का अर्थ नित्यत्व तथा अवस्थितत्व ये दोनों पाँचों द्रव्यों के साधर्म्य हैं। अतः पित्त पुद्गल को छोड़कर दोष चार द्रव्यों का साधर्म्य है।

१. भाष्य में 'आ आकाशान्' ऐसा सन्धिग्रहित पाठ है, परन्तु में तो सूत्र में भी सन्धिग्रहित पाठ है।

प्र०—नित्यत्व और अवस्थितत्व के अर्थ में क्या अन्तर है ?

उ०—अपने अपने सामान्य तथा विशेष स्वरूप से च्युत न होना यत्व है, और अपने अपने स्वरूप में कायम रहते हुए भी दूसरे के स्वरूप को प्राप्त न करना अवस्थितत्व है; जैसे जवितत्व ने द्रव्यात्मक सामान्य रूप और चेतनात्मक विशेष रूप को कभी नहीं दृता, यह उसका नित्यत्व है; और उक्त स्वरूप को न छोड़ता हुआ अजीव तत्त्व के स्वरूप को प्राप्त नहीं करता यह उसका अवस्थितत्व । सारांश यह कि स्व-स्वरूप को न त्यागना और परस्वरूप को प्राप्त करना ये दो अंश—धर्म सभी द्रव्यों में समान हैं । उनमें से पहला नित्यत्व और दूसरा अंश अवस्थितत्व कहलाता है । द्रव्यों के नित्य-धन से जगत की शाश्वतता सूचित की जाती है और अवस्थितत्वकथन उनका पारस्परिक असाकर्य सूचित किया जाता है; अर्थात् वे सब वर्तनेशील होने पर भी अपने स्वरूप में सदा स्थित हैं और एक साथ न हुए भी एक दूसरे के स्वभाव—लक्षण से अस्पृष्ट हैं । अतएव जगत् अनादि-निधन भी है और इसके मूल तत्त्वों की संख्या भी क सी रहती है ।

प्र०—धर्मास्तिकाय आदि अजीव जगत् द्रव्य हैं और तत्त्व भी हैं उनका कोई न कोई स्वरूप अवश्य मानना पड़ेगा, फिर उन्हें अरूपी से कहा गया ?

उ०—यहाँ अरूपित्व का मतलब स्वरूपनिषेध से नहीं है, स्वस्व धर्मास्तिकाय आदि तत्त्वों का भी अवश्य होता है । अगर उनका कोई रूप न हो तब तो वे अश्वशृङ्ग की तरह वस्तु ही सिद्ध न हों । यहाँ रूपित्व के कथन से रूप—मूर्ति का निषेध करना है । रूप का अर्थ ही मूर्ति है । रूप आदि संस्थान परिणाम को अथवा रूप, रस, गन्ध

और स्पर्श के समुदाय को मूर्ति कहते हैं। ऐसी मूर्ति का स्पर्श आदि चार तत्त्वों में अभाव होता है। यही बात 'अरूपी' वद में भी गई है। ३।

रूप, मूर्तत्व, मूर्ति ये सभी शब्द समानार्थक हैं। रूप, तत्त्व और जो गुण इन्द्रियों से ग्रहण किये जा सकते हैं, वे इन्द्रियमात्र गुण ही मूर्ति कहे जाते हैं। पुद्गलों के गुण इन्द्रियमात्र हैं, इसलिए पुद्गल ही रूप-रूपी हैं। पुद्गल के सिवा अन्य कोई द्रव्य मूर्त नहीं है; क्योंकि वे स्पर्श से ग्रहीत नहीं होते। अतएव रूपित्व यह पुद्गल से, मिश्र धर्मास्तिका आदि चार तत्त्वों का वैधर्म्य है।

यद्यपि अतीन्द्रिय होने से परमाणु आदि अनेक सूक्ष्म शब्द और उनके गुण इन्द्रियमात्र नहीं हैं, तथापि विशिष्ट परिणामरूप अवस्था स्थिति में वे ही इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण होने की योग्यता रखते हैं; इसी बात से अतीन्द्रिय होते हुए भी रूपी—मूर्त ही हैं। अरूपी कहे जाने वाले धर्मास्तिकाय आदि चार द्रव्य तो इन्द्रिय के विषय बनने की योग्यता नहीं रखते। अतीन्द्रिय पुद्गल और अतीन्द्रिय धर्मास्तिकाय आदि इनके यही अन्तर है। ४।

उक्त पाँच द्रव्यों में से आकाश पर्यन्त के तीन द्रव्य अर्थात् धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय एक एक व्यक्ति हैं। इनकी दो या दो से अधिक व्यक्तियों नहीं है।

इसी तरह वे तीनों ही निष्क्रिय—क्रियाशून्य हैं। एक व्यक्ति और निष्क्रियत्व ये दोनों उक्त तीनों द्रव्यों का सामर्थ्य और जीवत्व तथा पुद्गलास्तिकाय का वैधर्म्य है। जीव और पुद्गल द्रव्य ही इन्हीं व्यक्तियों हैं और वे क्रियाशील भी हैं। जैनदर्शन प्रेरान्त की तरह अन्य द्रव्य को एक व्यक्तिरूप नहीं मानता और सांख्य, वैशेषिक आदि अन्य वैदिक दर्शनों की तरह उसे निष्क्रिय भी नहीं मानता।

प्र०—जैनमत के अनुसार सभी द्रव्यों में पर्यायपरिणमन—उत्पाद, व्यय माना जाता है। यह परिणमन क्रियाशील द्रव्यों में हो सकता है। धर्मास्तिकाय आदि तीन द्रव्यों को अगर निष्क्रिय माना जाय तो उनमें पर्यायपरिणमन कैसे घट सकेगा ?

उ०—यहाँ निष्क्रियत्व से गतिक्रिया का निषेध किया गया है, क्रियामात्र का नहीं। जैनमत के अनुसार निष्क्रिय द्रव्य का मतलब 'गति-शून्य द्रव्य' इतना ही है। गतिशून्य धर्मास्तिकाय आदि द्रव्यों में भी स्रष्टव्यपरिणमन रूप क्रिया जैनदर्शन मानता ही है। ५, ६।

प्रदेशों की संख्या का विचार—

असङ्ख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मयोः । ७।

जीवस्य च । ८।

आकाशस्यानन्ताः । ९।

सङ्ख्येयाऽसङ्ख्येयाश्च पुद्गलानाम् । १०।

नाणोः । ११।

धर्म और अधर्म के प्रदेश असंख्यात हैं।

एक जीव के प्रदेश असंख्यात हैं।

आकाश के प्रदेश अनन्त हैं।

पुद्गलद्रव्य के प्रदेश संख्यात, असंख्यात और अनन्त होते हैं।

अणु—परमाणु के प्रदेश नहीं होते।

धर्म, अधर्म आदि चार अजीव और जीव इन पाँच द्रव्यों को काय करके पहले यह सूचित किया है कि पाँच द्रव्य, अस्तिकाय अर्थात् प्रदेशप्रचय रूप हैं; परन्तु उनके प्रदेशों की विशेष संख्या पहले नहीं बताई है, वही संख्या यहाँ बतलाई जाती है।

धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय—प्रत्येक द्रव्य के प्रदेश अंश संख्यात हैं। प्रदेश का मतलब एक ऐसे सूक्ष्म अंश से है, जिसके अंश की कल्पना बुद्धि से भी नहीं की जा सकती। ऐसे अविभाज्य रूप को निरंश अंश भी कहते हैं। धर्म, अधर्म ये दो द्रव्य एक एक स्वयं रूप हैं और उनके प्रदेश—अविभाज्य अंश असंख्यदात-असंख्यदात हैं। इस कल्पन से फलित यह हुआ कि उक्त दोनों द्रव्य एक ऐसे अविभाज्य रूप हैं, जिनके असंख्यदात अविभाज्य सूक्ष्म अंश सिर्फ बुद्धि से प्रतिष्ठित किये जा सकते हैं, वे वस्तुभूत स्कन्ध से अलग नहीं किये जा सकते।

जीवद्रव्य व्यक्ति रूप से अनन्त हैं। प्रत्येक जीवद्रव्य एक वस्तु है जो धर्मास्तिकाय की तरह असंख्यदात प्रदेश-परिमाण है।

आकाशद्रव्य अन्य सब द्रव्यों से बड़ा स्कन्ध है, क्योंकि पर धर्म प्रदेश-परिमाण है।

पुद्गलद्रव्य के स्कन्ध धर्म, अधर्म आदि दूसरे चार द्रव्यों की अनियत रूप नहीं हैं; क्योंकि कोई पुद्गल स्कन्ध संख्यात प्रदेशों का होता है, कोई असंख्यात प्रदेशों का, कोई अनंत प्रदेशों का, और कोई अनन्तानन्त प्रदेशों का भी होता है।

पुद्गल और दूसरे द्रव्यों के बीच इतना अन्तर है कि—पुद्गल प्रदेश अपने स्कन्ध से अलग-अलग हो सकते हैं, पर अन्य चार द्रव्यों के प्रदेश अपने-अपने स्कन्ध से अलग नहीं हो सकते; क्योंकि पुद्गल भिन्न चारों द्रव्य अमूर्त हैं, और अमूर्त का अणुमाय स्वरूप न होने के कारण पुद्गलद्रव्य मूर्त है, मूर्त के रस हो भी सकते हैं, क्योंकि रस के अणु के द्वारा मिलने की तथा अलग होने की शक्ति मूर्तद्रव्य में होती है। इसी अन्तर के कारण पुद्गलस्कन्ध के छोटे बड़े भागों को अलग कर सकते हैं। अणुत्व का अर्थ है अलग होने वाला अंश।

यद्यपि परमाणु भी पुद्गल होने के कारण मूर्त है, तथापि उसका विभाग नहीं हो सकता; क्योंकि वह आकाश के प्रदेश की तरह पुद्गल का छोटे से छोटा अंश है। परमाणु का ही परिमाण सबसे छोटा परिमाण है, इसी से वह भी अविभाज्य अंश है।

यहाँ जो परमाणु के खंड—अंश न होना कहा जाता है, वह द्रव्य व्यक्ति रूप से है, पर्याय रूप से नहीं। पर्याय रूप से तो उसके भी अंशों की कल्पना की गई है; क्योंकि एक ही परमाणु में वर्ण, गन्ध, रस आदि अनेक पर्याय हैं; वे सभी उस द्रव्य के भाव रूप अंश ही हैं। इसलिए एक परमाणु के भी भावपरमाणु अनेक माने जाते हैं।

प्र०—धर्म आदि के प्रदेश और पुद्गल के परमाणु के बीच क्या अन्तर है ?

उ०—परमाणु की दृष्टि से कोई अन्तर नहीं। जितने क्षेत्र में परमाणु रह सकता है, उतने भाग को प्रदेश कहते हैं। परमाणु अविभाज्य अंश होने से उनके समाने लायक क्षेत्र भी अविभाज्य ही होगा। अतएव परमाणु और तत्परिमित प्रदेशसंज्ञक क्षेत्र दोनों ही परिमाण की दृष्टि से समान हैं, तो भी उनके बीच यह अन्तर है कि परमाणु अपने अंशीभूत स्कन्ध से अलग हो सकता है; पर धर्म आदि द्रव्यों के प्रदेश अपने स्कन्ध से अलग नहीं हो सकते।

प्र०—नववें सूत्र में 'अनन्त' पद है, इससे पुद्गलद्रव्य के अनेक अनन्त प्रदेश होने का अर्थ तो निकल सकता है, पर अनन्तानन्त प्रदेश होने का जो अर्थ ऊपर निकाला है सो किस पद से ?

उ०—अनन्तपद सामान्य है, यह सब प्रकार की अनन्त संख्याओं का बोध करा सकता है। इसलिए उसी पद से अनन्तानन्त अर्थ का ग्रहण हो जाता है। ७-११।

द्रव्यों के स्थितिधेन का विचार—

लोकाकाशेऽवगाहः । १२ ।

धर्माधर्मयोः कृत्स्ने । १३ ।

एकप्रदेशादिषु भाज्यः पुद्गलानाम् । १४ ।

असह्येयभागादिषु जीवानाम् । १५ ।

प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत् । १६ ।

आधेय—ठहरनेवाले द्रव्यों की स्थिति लोकाकाश में ही है ।

धर्म और अधर्म द्रव्यों की स्थिति समग्र लोकाकाश में है ।

पुद्गलद्रव्यों की स्थिति लोकाकाश के एक प्रदेश आदि में स्थित से अर्थात् अनिधितरूप से है ।

जीवों की स्थिति लोक के असंख्यातवै भाग आदि में होती है ।

नयोंके प्रदीप की तरह उनके प्रदेशों का संघोच और शिथिल होता है ।

जगत पाँच अस्तिकाय रूप है । इसलिये प्रश्न होता है कि ये पाँच अस्तिकायों का आधार—स्थितिधेन क्या है ? क्या उनका धर्म उनके अतिरिक्त और कोई द्रव्य है, अथवा उन पाँच में से ही कोई द्रव्य धर्मी के सब द्रव्यों का आधार है ? इस प्रश्न का उत्तर हम यह कर दिया गया है कि आकाश ही आधार है और धर्मी के सब आधेय हैं । यह उत्तर व्यवहारदृष्टि से समझना चाहिए, निष्कर्षार्थ से । सभी द्रव्य स्वप्रतिष्ठ अर्थात् अपने अपने स्वरूप में स्थित हैं । कोई द्रव्य दूसरे द्रव्य में स्थायिक दृष्टि से नहीं रह सकता । यह प्रश्न हो रहा है कि जैसे धर्म आदि चार द्रव्यों का आधार व्यवहारदृष्टि से आकाश माना जाता है, वैसे आकाश का आधार क्या है ? इसका उत्तर यही है ।

आकाश का कोई दूसरा आधार नहीं है, क्योंकि उसमें बड़े परिमाण वाला या उसके बराबर परिमाणवाला और कोई तत्त्व ही नहीं है। इसलिए व्यवहार या निश्चय दोनों दृष्टियों से आकाश स्वप्रतिष्ठ ही है। आकाश को इतर द्रव्यों का आधार कहने का कारण यह है कि आकाश उन द्रव्यों से महान् है।

आधेयभूत धर्म आदि चार द्रव्य भी समग्र आकाश में नहीं रहते। वे आकाश के अनुकूल परिमित भाग में ही स्थित हैं। जितने भाग में वे स्थित हैं, उतना आकाशभाग 'लोक' कहलाता है। लोक का अर्थ है पाँच अस्तिकाय। इस भाग के बाहर इर्द गिर्द चारों ओर अनन्त आकाश विद्यमान है। उसमें इतर द्रव्यों की स्थिति न होने के कारण वह भाग अलोकाकाश कहलाता है। यहाँ अस्तिकायों के आधारधेय संबन्ध का जो विचार है, वह लोकाकाश को ही लेकर समझना चाहिए।

धर्म और अधर्म ये दो अस्तिकाय ऐसे अखंड स्कन्धरूप हैं कि वे संपूर्ण लोकाकाश में ही स्थित हैं। इस बात को यों भी कह सकते हैं कि वस्तुतः अखंड आकाश के भी जो लोक और अलोक ऐसे दो भागों की कल्पना बुद्धि से की जाती है, वह धर्म, अधर्म द्रव्य संबन्ध से ही हैं। जहाँ उन द्रव्यों का संबन्ध न हो वह अलोक और जहाँ तक संबन्ध हो वह लोक जानना चाहिए।

पुद्गलद्रव्य का आधार सामान्यरूप से लोकाकाश ही नियत है, तथापि विशेष रूप से भिन्न भिन्न पुद्गलद्रव्य के आधारक्षेत्र के परिमाण में अन्तर होता है। पुद्गलद्रव्य धर्म, अधर्मद्रव्य की तरह एक व्यक्तिमात्र तो है ही नहीं, जिससे उसके एकरूप आधारक्षेत्र होने की संभावना की जा सके। भिन्न भिन्न व्यक्ति होते हुए भी पुद्गलों के परिमाण में विविधता है; एकरूपता नहीं है। इसीसे यहाँ उसके आधार का परिमाण अनेक रूप से—

भजना या विकल्प से अतल्याया गया है। कोई पुरुष मोक्षदायक प्रदेश में, और कोई दो प्रदेश में रहता है। इसी तरह कोई पुरुष असंख्यात प्रदेश परिमित लोकाकाश में भी रहता है। कारण वह नि-
 आधारभूत क्षेत्र के प्रदेशों की संख्या आधेयभूत पुरुष द्रव्य के साक्षात्कार की संख्या से न्यून या उसके बराबर हो सकती है, अधिक नहीं। अतः एक परमाणु एक ही आकाश प्रदेश में स्थित रहता है, पर ईश्वर एक प्रदेश में भी रह सकता है और दो में भी। इसी तरह उत्पत्ति के समय बढ़ते बढ़ते अणु, चतुराणु यावत् संख्याताणु, स्कन्ध एक प्रदेश, दो प्रदेश, तीन प्रदेश, यावत् संख्यात प्रदेश क्षेत्र में रह सकते हैं। संख्याताणु द्रव्य की स्थिति के लिए असंख्यात प्रदेश वाले क्षेत्र की आवश्यकता नहीं पड़ती। असंख्याताणु स्कन्ध एक प्रदेश से लेकर अधिक से अधिक अपने परावर की असंख्यात संख्या वाले प्रदेशों के क्षेत्र में रह सकते हैं। अनन्ताणु और अनन्तानन्ताणु स्कन्ध भी एक प्रदेश, दो प्रदेश इत्यादि कम से बढ़ते बढ़ते संख्यात प्रदेश और असंख्यात प्रदेश वाले क्षेत्र में रह सकते हैं, उनकी स्थिति के लिए अनन्त प्रदेशात्मक क्षेत्र नहीं चाहिए। पुरुषलक्ष्य का सबसे बड़ा स्कन्ध जिसे अचित्त महास्कन्ध कहते हैं और जो अनन्तानन्त अणुओं का बना हुआ होता है वह भी असंख्यात प्रदेश लोकाकाश में ही समा जाता है।

जैन दर्शन में आत्मा का परिमाण आकाश की तरह न तो स्थित है और न परमाणु की तरह अणु, किन्तु मायम परिमाण मान्य रहता है।

१. दो परमाणुओं से बना हुआ स्कन्ध—अथर्वी द्रव्य कहलाता है। तीन परमाणुओं का स्कन्ध त्र्यणु। इसी तरह चार परमाणुओं का चतुराणु, नौगुण परमाणुओं का सैकषाताणु, असंख्यात का अमन्यताणु, अणु का अनन्ताणु और अनन्तानन्त परमाणु तत्त्व स्कन्ध प्रमाण्यमान्य कहलाता है।

है। यद्यपि सब आत्माओं का मध्यम परिमाण प्रदेश संख्या की दृष्टि से समान है; तथापि लम्बाई, चौड़ाई आदि सबकी एकसी नहीं है। इसलिए प्रश्न होता है कि जीवद्रव्य का आधारक्षेत्र कमसे कम और अधिक से अधिक कितना माना जाता है? इस प्रश्न का उत्तर यहाँ यह दिया गया है कि एक जीव का आधारक्षेत्र लोकाकाश के असंख्यातवें भाग से लेकर सम्पूर्ण लोकाकाश तक हो सकता है। यद्यपि लोकाकाश असंख्यात प्रदेश परिमाण है, तथापि असंख्यात संख्या के भी असंख्यात प्रकार होने से लोकाकाश के ऐसे असंख्यात भागों की कल्पना की जा सकती है, जो अंगुलसंख्येय-भाग परिमाण हों; इतना छोटा एक भाग भी असंख्यात प्रदेशात्मक ही होता है। उस एक भाग में कोई एक जीव रह सकता है, उतने उतने दो भाग में भी रह सकता है। इसी तरह एक एक भाग बढ़ते बढ़ते आखिरकार सर्व लोक में भी एक जीव रह सकता है अर्थात् जीवद्रव्य का छोटे से छोटा आधारक्षेत्र अंगुलसंख्येय भाग परिमाण का खंड होता है, जो समग्र लोकाकाश का एक असंख्यातवाँ हिस्सा होता है। उसी जीव का कालान्तर में अथवा उसी समय जीवान्तर का कुछ बड़ा आधारक्षेत्र उक्त भाग से दूना भी पाया जाता है। इसी तरह उसी जीव का या जीवान्तर का आधारक्षेत्र उक्त भाग से तिगुना, चौगुना, पाँचगुना आदि क्रम से बढ़ते बढ़ते कभी असंख्यातगुण अर्थात् सर्व लोकाकाश में हो सकता है। एक जीव का आधारक्षेत्र सर्व लोकाकाश तभी हो सकता है, जब वह जीव केवलिसमुदाय की दशा में हो। जीव के परिमाण की न्यूनाधिकता के अनुसार उसके आधारक्षेत्र के परिमाण की जो न्यूनाधिकता उत्पन्न करी गई है, वह एक जीव की अपेक्षा से समझनी चाहिए। सर्व जीवराशि की अपेक्षा से तो जीवतत्त्व का आधारक्षेत्र सम्पूर्ण लोकाकाश ही है।

अब प्रश्न यह होता है कि एक जीवद्रव्य के परिमाण में जो बाध-भेद से न्यूनाधिकता पाई जाती है, या तुल्य प्रदेश वाले भिन्न-भिन्न जीवों के परिमाण में एक ही समय में जो न्यूनाधिकता देखी जाती है, उसका कारण क्या है ? इसका उत्तर यहाँ यह दिया गया है कि कर्मण शरीर जो अनादि काल से जीव के साथ लगा हुआ है और जो अन्तर्गत अणुप्रचय रूप होता है, उसके संबन्ध से एक ही जीव के परिमाण में नाना जीवों के परिमाण में विविधता आती है । कर्मण शरीर कदा एक सा नहीं रहता । उसके संबन्ध से औदारिक आदि जो अन्य शरीर होते हैं, वे भी कर्मण के अनुसार छोटे बड़े होते हैं । जीवद्रव्य वस्तु है तो अमूर्त, पर वह शरीरसंबन्ध के कारण मूर्तवत् बन जाता है । इसलिए जब जब जितना जितना बड़ा शरीर उसे प्राप्त हो, तब तब उसका परिमाण उतना ही हो जाता है ।

धर्मास्तिकाय आदि द्रव्य की तरह जीवद्रव्य भी अमूर्त है, फिर एक का परिमाण नहीं घटता बढ़ता और दूसरे का क्यों घटता बढ़ता है ? यह प्रश्न का उत्तर स्वभाव भेद के सिवा और कुछ नहीं है । जीवद्रव्य का स्वभाव ही ऐसा है कि वह निमित्त मिलने पर प्रदीप की तरह संकोच और विकाश को प्राप्त करता है; जैसे खुले आकाश में रखे हुए प्रदीप का प्रकाश अमुक परिमाण होता है, पर उसे जब एक कोठरी में रखा जाता है तब उसका प्रकाश कोठरी भर ही बन जाता है; फिर उसी को एक कुण्डे के नीचे रखा जाता है तब वह कुण्डे के नीचे के भाग को ही प्रकाशित करता है, लोटे के नीचे रखे जाने पर उसका प्रकाश उतना ही होता है । इस प्रकार प्रदीप की तरह जीवद्रव्य भी संकोच-विकासशील है । इसलिए यह जब जब जितने छोटे या बड़े शरीर को धारण करता है तब तब शरीर के परिमाणानुसार उसके परिमाण में संकोच-विकास होता है ।

यहाँ प्रश्न होता है कि यदि जीव संकोचस्वभाव के कारण छोटा होता है तब वह लोकाकाश के प्रदेश रूप असंख्यातव्य भाग से छोटे भाग में अर्थात् आकाश के एक प्रदेश पर या दो, चार, पाँच आदि प्रदेश पर क्यों समा नहीं सकता ? इसी तरह यदि उसका स्वभाव विकसित होने का है, तो वह विकास के द्वारा सम्पूर्ण लोकाकाश की तरह अलोकाकाश को भी व्याप्त क्यों नहीं करता ? इसका उत्तर यह है कि संकोच की मर्यादा निर्गम शरीर पर निर्भर है; कार्मण शरीर तो कोई भी अंगुलासंख्यात भाग छोटा हो ही नहीं सकता; इसलिए जीवका संकोच कार्य भी यहाँ तक परिमित रहता है, विकास की मर्यादा लोकाकाश तक ही मानी गई । इसके दो कारण बतलाए जा सकते हैं, पहला तो यह कि जीव के देश उतने ही हैं जितने लोकाकाश के । अधिक से अधिक विकास का भी जीव का एक प्रदेश आकाश के एक ही प्रदेश को व्याप्त कर सकता है, दो या अधिक को नहीं; इसलिए सर्वोत्कृष्ट विकास दशा में भी वह लोकाकाश के बाहरी भाग को व्याप्त नहीं कर सकता । दूसरा कारण यह है कि विकास गतिका कार्य है, और गति धर्मास्तिकाय के सिवा हो ही सकती; इस कारण लोकाकाश के बाहर जीव के फैलने का प्रसंग ही ही आता ।

प्र०—असंख्यात प्रदेश वाले लोकाकाश में शरीरधारी अनन्त जीव कैसे समा सकते हैं ?

उ०—सूक्ष्मभाव में परिणत होने से निगोदशरीर से व्याप्त एक ही माध्यक्षेत्र में साधारणशरीरी, अनन्त जीव एक साथ रहते हैं; और मनुष्य आदि के एक औदारिक शरीर के ऊपर तथा अन्दर अनेक संमूर्द्धिम जीवों की स्थिति देखी जाती है, इसलिए लोकाकाश में अनन्तानन्त जीवों का समावेश विरुद्ध नहीं है ।

यद्यपि पुद्गल द्रव्य अनन्तानन्त और मूर्त हैं; तथापि आकाश में उनके समा जाने का कारण यह है कि पुद्गलों में सूक्ष्मत्व रूप से परिवर्तन होने की शक्ति है। जब ऐसा परिणमन होता है तब एक ही क्षेत्र में एक दूसरे को व्याघात पहुँचाए बिना अनन्तानन्त परमाणु और अनन्तानन्त स्कन्ध स्थान पा सकते हैं; जैसे एक ही स्थान में हजारों दीपकों का प्रकाश व्याघात के बिना ही समा जाता है। पुद्गलद्रव्य मूर्त होने पर भी व्यापक शील तभी होता है, जब स्थूल भाव में परिणमन होता है। अनन्तानन्त में वह न किसी को व्याघात पहुँचाता है पाता है। १६-१६।

कार्य द्वारा धर्म, अधर्म और आकाश के लक्षणों का कथन—

गतिस्थित्युपग्रहो धर्माधर्मयोरुपकारः । १७ ।

आकाशस्यावगाहः । १८ ।

गति और स्थिति में निमित्त बनना यह अनुक्रम से धर्म और अधर्म द्रव्यों का कार्य है।

अवकाश में निमित्त होना आकाश का कार्य है।

धर्म, अधर्म और आकाश ये तीनों अमूर्त होने से इन्द्रियगम्य नहीं हैं; इससे इनकी सिद्धि लौकिक प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं हो सकती। यद्यपि आगम प्रमाण से इनका अस्तित्व माना जाता है, तथापि व्यापक पोषक ऐसी युक्ति भी है जो उक्त द्रव्यों के अस्तित्व को सिद्ध करता है। वह युक्ति यह है कि—जगत में गतिशील और गतिपूर्वक स्थितियों

१. यद्यपि “गतिस्थित्युपग्रहो” ऐसा भी पाठ कहीं कहीं देखा जाता है; तथापि भाष्य को देखने से “गतिस्थित्युपग्रहो” यह पाठ अधिक ठीक जान पड़ता है। दिगम्बर परम्परा में तो “गतिस्थित्युपग्रहो” ऐसा ही पाठ निर्विवाद सिद्ध है।

पदार्थ जीव और पुद्गल दो हैं। यद्यपि गति और स्थिति दोनों ही उक्त दो द्रव्यों के परिणाम व कार्य होने से उन्हीं से पैदा होते हैं, अर्थात् गति और स्थिति का उपादान कारण जीव और पुद्गल ही हैं, तथापि निमित्त कारण जो कार्य की उत्पत्ति में अवश्य अपेक्षित है, वह उपादान कारण से भिन्न होना ही चाहिए। इसीलिए जीव-पुद्गल की गति में निमित्त रूप से धर्मास्तिकाय की और स्थिति में निमित्त रूप से अधर्मास्तिकाय की सिद्धि हो जाती है। इसी अभिप्राय से शास्त्र में धर्मास्तिकाय का लक्षण ही 'गतिशील शयों की गति में निमित्त होना' बतलाया है और अधर्मास्तिकाय का लक्षण 'स्थिति में निमित्त होना' बतलाया गया है।

धर्म, अधर्म, जीव और पुद्गल ये चारों द्रव्य कहीं न कहीं स्थित हैं, अर्थात् आधेय बनना या अवकाश लाम करना उनका कार्य है। पर अपने में अवकाश—ध्यान देना यह आकाश का कार्य है। इसीसे अवगाहप्रदान को आकाश का लक्षण माना गया है।

प्र०—सांख्य, न्याय, वैशेषिक आदि दर्शनों में आकाशद्रव्य तो माना गया है; पर धर्म, अधर्म द्रव्यों को और किसी ने नहीं माना; फिर वेददर्शन ही उन्हें स्वीकार क्यों करता है ?

उ०—जड़ और चेतन द्रव्य जो दृश्यादृश्य विश्व के खास अंग हैं, उनकी गतिशीलता तो अनुभव सिद्ध है। अगर कोई नियामक तत्त्व न हो तो वे द्रव्य अपनी सहज गतिशीलता के कारण अनन्त आकाश में कहीं भी चले जा सकते हैं। यदि वे सचमुच अनन्त आकाश में चले ही जायें तो इस दृश्यादृश्य विश्व का नियत संस्थान जो सदा सामान्य रूप में एकसा नजर आता है वह किसी भी तरह घट नहीं सकेगा; क्योंकि अनन्त पुद्गल और अनन्त जीव व्यक्तियाँ भी अनन्त परिमाण विस्तृत आकाश क्षेत्र में परीकट्योक संचार होने से ऐसे पृथक् हो जायेंगी, जिनका पुनः

मिलना और नियतसृष्टि रूप से नजर आना असम्भव नहीं तो दुर्बलक
अवश्य हो जायगा। यही कारण है कि गतिशील उक्त द्रव्यों की गतिमर्यादा
को नियन्त्रित करने वाले तत्त्व को जैन दर्शन स्वीकार करता है। स
तत्त्व धर्मास्तिकाय कहलाता है। गतिमर्यादा के नियामक रूप से उक्त
तत्त्व को स्वीकार कर लेने पर तुल्य युक्ति से स्थितिमर्यादा के नियामक रूप
से अधर्मास्तिकाय तत्त्व को भी जैन दर्शन स्वीकार कर ही लेता है।

पूर्व, पश्चिम आदि व्यवहार जो दिग्द्रव्य का कार्य माना जाता
है, उसकी उपपत्ति आकाश के द्वारा हो सकने के कारण दिग्द्रव्य को
आकाश से अलग मानने की जरूरत नहीं। पर धर्म, अधर्म द्रव्यों का
कार्य आकाश से सिद्ध नहीं हो सकता; क्योंकि आकाश की गति और
स्थिति का नियामक मानने से वह अनन्त और अखंड होने के बजाय
जड़ तथा चेतन द्रव्यों को अपने में सर्वत्र गति व स्थिति करने से एक
नहीं सकता और ऐसा होने से नियत दृश्यादृश्य विश्व के संस्थान की उ
पपत्ति बनी ही रहेगी। इसलिए धर्म, अधर्म द्रव्यों को आकाश से अलग
स्वतन्त्र मानना न्यायप्राप्त है। जब जड़ और चेतन गतिशील हैं, तब
मर्यादित आकाशक्षेत्र में उनकी गति, नियामक के बिना ही अपने स्वभाव
से नहीं मानी जा सकती; इसलिए धर्म, अधर्म द्रव्यों का अस्तित्व युक्ति
सिद्ध है। १७, १८।

कार्य द्वारा पुद्गल का लक्षण—

शरीरवाय्वानःप्राणापानाः पुद्गलानाम् । १९।

सुखदुःखजीवितमरणोपग्रहाश्च । २०।

शरीर, वाणी, मन, निःश्वास और उच्छ्वास ये पुद्गलों के उपकार-

कार्य हैं।

तथा सुख, दुःख, जीवन और मरण ये भी पुद्गलों के उपकार-हैं।

अनेक पौद्गलिक कार्यों में से कुछ कार्य यहाँ बतलाए हैं, जो जीवों पर अनुग्रह या निग्रह करते हैं। औदारिक आदि सब शरीर पौद्गलिक ही हैं अर्थात् पुद्गल से ही बने हैं। यद्यपि कर्मणः शरीर अतीन्द्रिय है, तथापि यह दूसरे औदारिक आदि मूर्त द्रव्य के संबन्ध से सुखदुःखादि विपाक देता है; जैसे जलादि के संबन्ध से घान। इसलिए उसे भी पौद्गलिक ही समझना चाहिए।

दो प्रकार की भाषा में से भावभाषा तो वीर्यान्तराय, मतिज्ञानावरण और भुतज्ञानावरण के क्षयोपशम से तथा अंगोपांग नामकर्म के उदय से प्राप्त होने वाली एक विशिष्ट शक्ति है; जो पुद्गल सापेक्ष होने में पौद्गलिक है, और ऐसे शक्तिवाले आत्मा के द्वारा प्रेरित होकर वचनरूप में परिणत होने वाली भाषावर्गणा के स्कन्ध ही द्रव्यभाषा हैं।

लब्धि तथा उपयोग रूप भावमन पुद्गलावलम्बी होने से पौद्गलिक है। ज्ञानावरण तथा वीर्यान्तराय के क्षयोपशम से और अंगोपांग नामकर्म के उदय से मनोवर्गणा के जो स्कन्ध गुणदोषविवेचन, स्मरण आदि कार्यों में अभिमुख आत्मा के अनुग्राहक अर्थात् उसके सामर्थ्य के उत्तेजक होते हैं वे द्रव्यमन हैं। इसी प्रकार आत्मा के द्वारा उदर से बाहर निकाला जाने वाला निश्वासवायु—प्राण और उदर के भीतर पहुँचाया जाने वाला उद्वासवायु—अपान ये दोनों पौद्गलिक हैं, और जीवनप्रद होने से आत्मा के अनुग्रहकारी हैं।

भाषा, मन, प्राण और अपान इन सबका व्याघात और अभिभूत देखा जाता है। इसलिए वे शरीर की तरह पौद्गलिक ही हैं।

जीव का प्रीतिरूप परिणाम सुख है, जो सातावेदनीय कर्म रूप अन्तर्ग कारण और द्रव्य, क्षेत्र आदि बाह्य कारण से उत्पन्न होता है।

परिताप ही दुःख है, जो असातावेदनीय कर्म रूप अन्तरंग कारन को द्रव्य आदि बाह्य निमित्त से उत्पन्न होता है ।

आयुर्कर्म के उदय से देहधारी जीव के प्राण और अपान का चर रहना जीवित है, और प्राणापान का उच्छेद होना मरण है । ये ॥ हत दुःख आदि पर्याय जीवों में पुद्गलों के द्वारा ही उत्पन्न होते हैं । इसलिये वे जीवों के प्रति पौद्गलिक उपकार माने गए हैं । १९, २० ।

कार्य द्वारा जीव का लक्षण—

परस्परोपग्रहो जीवानाम् । २१ ।

परस्पर के कार्य में निमित्त होना—यह जीवों का उपकार है ।

इस सूत्र में जीवों के पारस्परिक उपकार का वर्णन है । एक अहित या अहित के उपदेश द्वारा दूसरे जीव का उपकार करता है, मालिक पैसा देकर नौकर पर उपकार करता है, और नौकर हित व अहित की बात कह कर मालिक पर उपकार करता है । आचार्य सत्त्व का उपदेश करके उसके अनुष्ठान द्वारा शिष्य का उपकार करता है, और शिष्य अनुकूल प्रवृत्ति द्वारा आचार्य का उपकार करता है । २१ ।

कार्य द्वारा काल का लक्षण—

✓ **वर्तना परिणामः क्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य । २२ ।**

वर्तना, परिणाम, क्रिया और परत्व-अपरत्व ये काल के उपकार हैं ।

काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानकर यहाँ उसके उपकार बतलाए गए हैं । अपने अपने पर्याय की उत्पत्ति में स्वयमेव प्रवर्तमान घर्म आदि द्रव्यों को निमित्तरूप से प्रेरणा करना यह वर्तना कहलाती है । स्वजाति का स्थापित किए बिना होने वाला द्रव्य का अपरिस्पन्द रूप पर्याय, जो पूर्ववस्था के

निवृत्ति और उत्तरावस्था की उत्पत्तिरूप है, उसे परिणाम समझना चाहिए। ऐसा परिणाम जीव में ज्ञानादि तथा क्रोधादि; पुद्गल में नील, पीत वर्णादि और धर्मास्तिकाय आदि शेष द्रव्यों में अगुरुलघु गुण की हानि-वृद्धि रूप है। गति-परिस्पन्द ही किन्मा है। ज्येष्ठत्व परत्व है और कनिष्ठत्व अपरत्व है। यद्यपि वर्तना आदि कार्य यथासम्भव धर्मास्तिकाय आदि द्रव्यों के ही हैं; तथापि काल सभ का निमित्त कारण होने से यहाँ वे काल के उपकार रूप से वर्णन किए गए हैं। २२।

पुद्गल के असाधारण पर्याय-

स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः। २३।

शब्दबन्धसौक्ष्म्यस्थौल्यसंस्थानभेदतमश्लेषायाऽऽ-
तपोद्द्योतवन्तश्च। २४।

पुद्गल स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण वाले होते हैं।

तथा वे शब्द, बन्ध, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, संस्थान, भेद, अश्लेषा, अतप और उद्योत वाले भी हैं।

बौद्ध लोग पुद्गल शब्द का व्यवहार जीव के अर्थ में करते हैं, तथा वैशेषिक आदि दर्शनों में पृथिवी आदि मूल द्रव्यों को समान रूप से स्पर्श, रस आदि चतुर्गुण युक्त नहीं माना है, किन्तु पृथिवी को चतुर्गुण, जल को

१. अगुरुलघु शब्द जैन परम्परा में तीन स्थलों पर मिल मिल अर्थों में व्यवहृत है:—

(१) आत्मा के ज्ञान, दर्शन आदि जो आठ गुण आठ कर्म ने आवार्य—आवरण योग्य—माने गये हैं, उनमें एक अगुरुलघुत्व नामक आत्मगुण है, जो मोक्षकर्म से आवार्य है। मोक्षकर्म का कार्य जीवन में उच्च मोक्ष भाव आरोपित करने का है। मोक्षव्यवहार में जीव जन्म से, जातिकुल

गन्ध रहित त्रिगुण, तेज को गन्ध-रस रहित द्विगुण और वायु को रस-स्पर्शगुण वाला माना है। इसी तरह उन्होंने मनमें स्पर्श आदि चारों गुण नहीं माने हैं। इसलिए उन बौद्ध आदि से मतभेद दिखलाना प्रस्तुत सूत्र का उद्देश्य है। इस सूत्र से यह सूचित किया जाता है कि जैन दर्शन में जीव और पुद्गल तत्त्व भिन्न हैं। अतः पुद्गल शब्द का व्यवहार जीव तत्त्व के लिए नहीं होता। इसी तरह पृथिवी, जल, तेज और वायु

से, देश से, रूपरंग से और दूसरे अनेक निमित्तों से उच्च या नीच रूप व्यवहृत होते हैं। परंतु सब आत्माएँ समान हैं, उनमें न तो कोई उच्च है और न कोई नीच। इस प्रकार शक्ति और योग्यतामूलक जो सा है उस साम्य को स्थिर रखनेवाला जो सहजगुण-या शक्ति है वह अगुरुलघु कहलाता है।

(२) अगुरुलघु नाम इस प्रकार का एक कर्म है जो छठे नामकर्म प्रकारों में आता है; उसका कृत्य आगे नामकर्म की चर्चा के समय बताना यह वहाँ से देखना चाहिए।

(३) पहले नेत्र पर जो अगुरुलघुत्व की व्याख्या की गई है वह अगुरुलघुत्व केवल आत्मगत है, जब कि प्रस्तुत अगुरुलघु गुण सभी अजीव द्रव्यों को व्याप्त होता है। यदि द्रव्य स्वतः परिणामनशील हो किसी समय भी ऐसा क्यों नहीं होता कि वह द्रव्य अन्य द्रव्य रूप भी परिणाम को प्राप्त करे? इसी प्रकार ऐसा प्रश्न भी होता है कि द्रव्य में वही हुई भिन्न भिन्न शक्तियाँ अर्थात् गुण अपने अपने परिणाम उत्पन्न करते ही रहते हैं तो कोई एक शक्ति अपने परिणाम की नियत की सीमा से बाहर जाकर अन्य शक्ति के परिणाम क्यों नहीं पैदा करती? इसी प्रकार ऐसा प्रश्न भी होता है कि एक द्रव्य में जो अनेक शक्तियाँ स्वी की गई हैं वे अपना नियत सहचरत्व छोड़कर बिखर क्यों नहीं जाते? इन तीनों प्रश्नों का उत्तर अगुरुलघुगुण से दिया जाता है। यह गुण द्रव्यों में नियामक पद भोगता है जिससे एक भी द्रव्य द्रव्यान्तर नहीं हो

सभी पुद्गल रूप से समान हैं; अर्थात् वे सभी स्पर्श आदि चतुर्गुण युक्त हैं। तथा जैन दर्शन में मन भी पौद्गलिक होने के कारण स्पर्श आदि गुणवाला ही है। स्पर्श आठ प्रकार का माना जाता है; जैसे—कठिन, मृदु, गुरु, लघु, शीत, उष्ण, स्निग्ध—चिकना और रूक्ष—रूखा। रस के पाँच प्रकार हैं: तिक्त—कड़वा, कटुक—चरपरा, कपाय—कसैला, खट्टा और मीठा। सुगन्ध और दुर्गन्ध ये दो गन्ध हैं। वर्ण पाँच हैं: काला, नीला—हरा, लाल, पीला और सफेद। उक्त प्रकार से स्पर्श आदि के कुल बीस भेद होते हैं; पर इनमें से प्रत्येक के संख्यात, असंख्यात और अनन्त भेद तत्तम भाव से पाये जाते हैं। जो जो वस्तु मृदु होती है, उस सय के मृदुत्व में कुछ न कुछ तारतम्य पाया जाता है। इस कारण सामान्य रूप से मृदुत्व स्पर्श एक होने पर भी उसके तारतम्य के अनुसार संख्यात,

एक भी गुण गुणान्तर का कार्य नहीं करता और नियत सहभावी परस्पर अलग नहीं होते।

ग्रन्थों के सुस्पष्ट आधार के अतिरिक्त भी मैंने अगुल्लघु गुण की अतिम व्याख्या का विचार किया। मैं इसका संवाद ढूँढ़ रहा था। मुझसे जय कोई पूछता तब यह व्याख्या कहता परंतु संवाद प्राप्त करने की जिज्ञासा तो रहती ही थी। प्रस्तुत टिप्पण लिखने का समय आया तब एकाएक स्व० पंडित गोपालदासजी बरैया की 'श्री जैन सिद्धान्त प्रवेशिका' पुस्तिका मिल गई। इसमें श्रीयुत बरैयाजीने भी ऐसा ही विचार दर्साया है। इसलिए इतने अंश में मेरे इस विचार को संवाद प्राप्त हुआ, ऐसा कहा जा सकता है। अतएव मैं इस स्थल पर उल्लेख करता हूँ। विशिष्ट अभ्यासी अधिक अन्वेषण करें। पं० बरैयाजी जैन तत्त्वज्ञान के असाधारण ज्ञाता थे।

ऊपर जिस अगुल्लघुगुण को मानने के लिए जो दलील दी गई है, लगभग उसके जैसी ही एक दलील जैन परम्परा में माने गए धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय का समर्थन करते समय दी जाती है। वह तुलनात्मक दृष्टि से जानने योग्य है। जड़ और चेतन गतिशील होने के कारण आकाश में

असंख्यात और अनन्त तक भेद पाये जाते हैं। यही बात कठिन आदि अन्य स्पर्श तथा रस आदि अन्य पर्यायों के विषय में भी समझनी चाहिए।

शब्द कोई गुण नहीं है; वैसा कि वैशेषिक, नैयायिक आदि मानते हैं। वह भाषावर्गणा के पुद्गलों का एक प्रकार का विधित परिणाम है। निमित्त भेद से उसके अनेक भेद किए जाते हैं। जो शब्द आत्मा के प्रयत्न से उत्पन्न होता है वह प्रयोगज, और जो किसी के प्रयत्न के बिना ही उत्पन्न होता है वह वैस्रसिक है। वाद्यों की गर्जना वैस्रसिक है। प्रयोगज शब्द के छह प्रकार बतलाए गए हैं। वे हैं : १. भाषा मनुष्य आदि की व्यक्त और पशु, पक्षी आदि की अव्यक्त ऐसी अनेकवि भाषाएँ। २. तत-चमड़ा लपेटे हुए वार्यों का अर्थात् मृदंग, पट्ट आदि

चाहे जहाँ चले नहीं जायें इसके लिए उक्त दोनों काय नियामक रूप से माने गए हैं और कहा गया है कि इनके कारण गतिशील द्रव्यों की गतिस्थिति लोकक्षेत्र जितनी मर्यादित रहती है। जिस प्रकार ये दोनों काय गतिस्थिति के नियामक रूप से माने गए हैं, उसी प्रकार अगुणलघु गुण के विचार से समझना चाहिए।

गतिस्थिति की मर्यादा के लिए गतिस्थितिशील पदार्थों का स्वभाव माना जाय या आकाश का ऐसा स्वभाव माना जाय और उक्त दोनों कायों को नहीं मानें तो क्या असंगति है? ऐसा प्रश्न होना सहज है। परन्तु यह विषय अहेतुवाद का होने के कारण इसमें केवल सिद्ध का समर्थन करने रहता है। यह विषय हेतुवाद या तर्कवाद का नहीं है कि जिससे केवल तर्क के बल से इन कायों का स्वीकार या अस्वीकार किया जाय। अगुणलघुगुण के समर्थन के बारे में भी मुख्यरूप से अहेतुवाद का ही आश्रय लेना चाहिए हेतुवाद अन्त में अहेतुवाद की पुष्टि के लिए ही है ऐसा स्वीकार किए बिना नहीं चलता। इस प्रकार सब दर्शनों में अमुक विषय हेतुवाद और अहेतुवाद की मर्यादा में आ जाते हैं।

का शब्द । ३. वितत-तार वाले वीणा, सारंगी आदि वायों का शब्द ।
 ४. घन-हालर, घंट आदि का शब्द । ५. गुपिर-फूँक कर बजाये जाने
 वाले शंख, बंसी आदि का शब्द । ६. संघर्ष-लकड़ी आदि के संघर्षन में
 होनेवाला शब्द ।

परस्पर आश्लेष रूप बन्ध के भी प्रायोगिक, धैत्विक ऐसे दो भेद
 हैं । जीव और शरीर का संघन्ध तथा लाख और लकड़ी का संघन्ध प्रयत्न
 निरोध होने से प्रायोगिक बन्ध है । भिजली, मेघ, इन्द्रधनुष आदि का
 प्रयत्न निरोध पौद्गलिक संश्लेष धैत्विक-बन्ध है ।

सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व के अन्य तथा आपेक्षिक ऐसे दो दो भेद हैं ।
 जो सूक्ष्मत्व तथा स्थूलत्व दोनों एक ही वस्तु में अपेक्षा भेद से घट न
 सकें वे अन्य और जो घट सकें वे आपेक्षिक । परमाणुओं का सूक्ष्मत्व
 और जगद्-व्यापी महास्कन्ध का स्थूलत्व अन्य है; क्योंकि अन्य पुद्गल की
 अपेक्षा परमाणुओं में स्थूलत्व और महास्कन्ध में सूक्ष्मत्व घट नहीं सकता ।
 धनुष आदि मध्यवर्ती स्कन्धों का सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व दोनों आपेक्षिक है;
 जैसे आँवले का सूक्ष्मत्व और बिल्व का स्थूलत्व । आँवला बिल्व की
 अपेक्षा छोटा होने के कारण उससे सूक्ष्म है और बिल्व आँवले से स्थूल है ।
 परन्तु यही आँवला बर की अपेक्षा स्थूल भी है और वही बिल्व कूष्माण्ड
 की अपेक्षा सूक्ष्म भी है । इस तरह जैसे आपेक्षिक होने से एक ही वस्तु
 में सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व दोनों विरुद्ध पर्याय पायी जा सकती हैं, ऐसे अन्य-
 सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व एक वस्तु में पाये नहीं जा सकते ।

संस्थान ह्यर्थत्वरूप, अनित्यत्वरूप से दो प्रकार का है । जिस
 आधार की किसी के साथ जुड़ना की जा सके—वह ह्यर्थत्वरूप, और जिसकी
 दुष्टता न की जा सके वह अनित्यत्वरूप है । मेघ आदि का संस्थान-
 रचना विशेष अनित्यत्वरूप है; क्योंकि अनियत रूप होने से किसी

प्रकार से उसका निरूपण किया नहीं जा सकता, और अन्य पदार्थों का संस्थान इत्यन्तरूप है; जैसे गेंद, सिंघाड़ा आदि का। गोल, विंध्य, चतुष्कोण, दीर्घ, परिमण्डल—वत्याकार आदि रूप से इत्यन्तरूप संस्थान के अनेक भेद हैं।

एकत्रय अर्थात् स्कन्ध रूप में परिणत पुद्गलपिण्ड का विस्फोट-विनाश होना भेद है। इसके पाँच प्रकार हैं : १. औत्करिक—चारे या खोदे जाने पर होने वाली लकड़ी, पत्थर आदि का भेदन। २. चौरिक—रूप का रूप से चूर्ण हो जाना, जैसे—जौ आदि का सत्तू, आटा इत्यादि। ३. सय-दुकड़े दुकड़े हो कर टूट जाना, जैसे—घड़े का कपालादि। ४. प्रतर-या तहें निकालना, जैसे—अभ्रक, मोजपत्र आदि में। ५. अनुतट—हानि निकलना, जैसे—बॉस, ऊख आदि की।

तम अन्धकार को कहते हैं; जो देखने में रुकावट डालने वाला प्रकाश का विरोधी एक परिणाम विशेष है।

छाया प्रकाश के ऊपर आवरण आ जाने से होती है। इसके दो प्रकार हैं—आइने आदि स्वच्छ पदार्थों में जो मुख का बिम्ब पड़ता है जिसमें मुख का वर्ण, आकार आदि व्यों का त्यों देखा जाता है, वह परावर्तित विकार परिणामरूप छाया है और अन्य अस्वच्छ द्रव्यों पर जो मात्र प्रतिबिम्ब (परछाई) पड़ता है वह प्रतिबिम्बरूप छाया है।

सूर्य आदि का उष्ण प्रकाश आतप और चन्द्र, मणि, सितारे आदि का अनुष्ण प्रकाश उद्योत है।

स्पर्श आदि तथा शब्द आदि उपर्युक्त सभी पर्याय पुद्गल के कार्य होने से पौद्गलिक पर्याय माने जाते हैं।

तेईसवें और चौबीसवें सूत्र को अलग करके वह सूचित किया कि स्पर्श आदि पर्याय परमाणु और स्कन्ध दोनों में पाये जाते हैं, पर

शब्द बन्ध आदि पर्याय सिर्फ स्कन्ध में पाये जाते हैं। यद्यपि सूक्ष्मत्व परमाणु और स्कन्ध दोनों का पर्याय है, तथापि उनका परिगणन स्पर्श आदि के साथ न करके शब्द आदि के साथ किया है, वह भी प्रतिपक्षों स्थूलत्व पर्याय के साथ उसके कथन का औचित्य समझ करके ही। २३, २४।

पुद्गल के मुख्य प्रकार—

अणवः स्कन्धाश्च । २५ ।

पुद्गल परमाणुरूप और स्कन्धरूप हैं ।

व्यक्तिरूप से पुद्गलद्रव्य अनन्त हैं, और उनकी विविधता भी अपरिमित है; तथापि अगले दो सूत्रों में पौद्गलिक परिणाम की उत्पत्ति के निम्नलिखित कारण दिखाने के लिए यहाँ तदुपयोगी परमाणु और द्रव्य—ये दो प्रकार संक्षेप में बतलाए गए हैं। सम्पूर्ण पुद्गलराशि इन दो प्रकारों में समा जाती है।

जो पुद्गलद्रव्य कारणरूप है, कार्यरूप नहीं है, वह अन्य द्रव्य कहलाता है। ऐसा द्रव्य परमाणु है, जो नित्य है, सूक्ष्म है और किसी एक रस, एक गन्ध, एक वर्ण और दो स्पर्श से युक्त है। ऐसे परमाणु-द्रव्य का ज्ञान इन्द्रियों से तो हो नहीं सकता। उसका ज्ञान आगम या अनुमान से साध्य है। परमाणु का अनुमान कार्यहेतु से माना गया है। जो जो पौद्गलिक कार्य दृष्टिगोचर होते हैं, वे सब सकारण हैं। इसी तरह जो अदृश्य अंतिम कार्य होगा, उसका भी कारण होना चाहिये; वही कारण परमाणुद्रव्य है। उसका कारण और कोई द्रव्य न होने से उसे अंतिम कारण कहा है। परमाणुद्रव्य का कोई विभाग नहीं है और न हो सकता है। इसलिए उसका आदि, उसके मध्य और उसका अन्त बतलाए ही है। परमाणुद्रव्य अणु—अवमुदाय रूप होते हैं।

पुद्गलद्रव्य का दूसरा प्रकार स्कन्ध है। स्कन्ध सभी प्रदत्तगुणजन्य होते हैं, और वे अपने कारणद्रव्य की अपेक्षा से कार्यद्रव्य रूप तथा अपने कार्यद्रव्य की अपेक्षा से कारणद्रव्य रूप हैं। जैसे द्विप्रदेश आदि स्कन्ध ये परमाणु आदि के कार्य हैं और त्रिप्रदेश आदि के कारण भी हैं। २५।

अनुक्रम से स्कन्ध और अणु की उत्पत्ति के कारण—

सङ्घातभेदेभ्य उत्पद्यन्ते । २६ ।

भेदादणुः । २७ ।

संघात से, भेद से और संघात-भेद दोनों से स्कन्ध उत्पन्न होते हैं। अणु भेद से ही उत्पन्न होता है।

स्कन्ध—अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति तीन प्रकार से होती है। कोई स्कन्ध संघात—एकत्वपरिणति से उत्पन्न होता है, कोई भेद से बनता है और कोई एक साथ भेद-संघात दोनों निमित्तों से होता है। जब अणु अलग स्थित दो परमाणुओं के मिलने पर द्विप्रदेशिक स्कन्ध होता है तथा यह संघातजन्य कहलाता है। इसी तरह तीन, चार, संख्यात, असंख्यात, अनन्त यावत् अनन्तानन्त परमाणुओं के मिलने मात्र से त्रिप्रदेश, चतुष्प्रदेश, संख्यातप्रदेश, असंख्यातप्रदेश, अनन्तप्रदेश यावत् अनन्तानन्त प्रदेश तक स्कन्ध बनते हैं; ये सभी संघातजन्य हैं। किसी बड़े स्कन्ध के टूटने मात्र से जो छोटे छोटे स्कन्ध होते हैं, वे भेदजन्य हैं। ये भी द्विप्रदेश से लेकर यावत् अनन्तानन्त प्रदेश तक हो सकते हैं। जब किसी एक स्कन्ध के टूटने पर उसके अवयव के साथ उसी समय दूसरा कोई स्कन्ध मिल जाने से नया स्कन्ध बनता है, तब वह स्कन्ध भेद-संघातजन्य है। ऐसे स्कन्ध भी द्विप्रदेश से लेकर अनन्तानन्त प्रदेश तक हो सकते हैं। ऐसे से अधिक प्रदेश वाले स्कन्धों के लिए यह बात समझनी चाहिए कि तीन

चार आदि अलग अलग परमाणुओं के मिलने से भी त्रिप्रदेश, चतुष्प्रदेश आदि स्कन्ध होते हैं, और द्विप्रदेश स्कन्ध के साथ एक परमाणु मिलने से त्रिप्रदेश तथा द्विप्रदेश या त्रिप्रदेश स्कन्ध के साथ अनुक्रम से दो या एक परमाणु मिलने से भी चतुष्प्रदेश स्कन्ध बन सकता है ।

अणुद्रव्य किसी द्रव्य का कार्य नहीं है, इसलिए उसकी उत्पत्ति में दो द्रव्यों का संघात सम्भव नहीं है । यों तो परमाणु नित्य माना गया है; तथापि यहाँ उसकी उत्पत्ति पर्यायदृष्टि से बतलाई गई है, अर्थात् परमाणु द्रव्यरूप से तो नित्य ही है, पर पर्यायदृष्टि से वह जन्य भी है । कभी स्कन्ध के अवयव रूप बनकर सामुदायिक अवस्था में परमाणु का रहना और कभी स्कन्ध से अलग होकर विशकलित अवस्था में रहना ये सभी परमाणु के पर्याय—अवस्थाविशेष ही हैं । विशकलित अवस्था स्कन्ध के भेद से ही उत्पन्न होती है । इसलिए वहाँ भेद से अणु की उत्पत्ति के कथन का अभिप्राय इतना ही है कि—विशकलित अवस्था विशिष्ट परमाणु भेद का कार्य है, शुद्ध परमाणु नहीं । २६, २७ ।

अचाक्षुष स्कन्ध के चाक्षुष बनने में हेतु—

“भेदसंघाताभ्यां चाक्षुषाः । २८ ।

भेद और संघात से ही चाक्षुष स्कन्ध बनते हैं ।

अचाक्षुष स्कन्ध भी निमित्त पाकर चाक्षुष बन सकता है, यह दिखाना इस सूत्र का उद्देश्य है ।

पुद्गल के परिणाम विविध हैं, अतः कोई पुद्गल स्कन्ध अचाक्षुष—चक्षु से अप्राप्त होता है, तो कोई चाक्षुष—चक्षु से प्राप्त होता है । जो स्कन्ध पहले सूक्ष्म होने के कारण अचाक्षुष हो वह निमित्तवश सूक्ष्मत्व परिणाम छोड़कर बादर—स्थूल परिणामविशिष्ट बनने से चाक्षुष हो सकता है । उस स्कन्ध के ऐसा होने में भेद तथा संघात दो ही हेतु सम्भवि-
 ११

हैं। जब किसी स्कन्ध में सूक्ष्मत्व परिणाम की निवृत्ति हो कर स्थूल परिणाम उत्पन्न होता है, तब कुछ नये अणु उस स्कन्ध में अवसर मिल जाते हैं। सिर्फ मिलते ही नहीं; किन्तु कुछ अणु उस स्कन्ध में से अलग भी हो जाते हैं। सूक्ष्मत्व परिणाम की निवृत्ति पूर्वक स्थूलत्व परिणाम की उत्पत्ति न केवल संघात—अणुओं के मिलने मात्र से होती है और न केवल भेद—अणुओं के अलग होने मात्र से ही होती है। स्थूलत्व—यादरस्य रूप परिणाम के सिवाय कोई स्कन्ध चाक्षुष तो हो ही नहीं सकता। इसीलिए यहाँ नियम पूर्वक कहा गया है कि चाक्षुषस्कन्ध में और संघात दोनों ही से बनता है।

भेद शब्द के दो अर्थ हैं : १. स्कन्ध का टूटना अर्थात् उसमें से अणुओं का अलग होना तथा २. पूर्ण परिणाम निवृत्त होकर दूसरे परिणाम का उत्पन्न होना। इन दो अर्थों में से पहला अर्थ लेकर ऊपर दृश्य लिखा गया है। दूसरे अर्थ के अनुसार सूत्र की व्याख्या इस प्रकार है—जब कोई सूक्ष्म स्कन्ध नेत्र से ग्रहण करने योग्य यादर परिणाम की श्रवण करता है, अर्थात् अचाक्षुष मिट्टी पर चाक्षुष बनता है, तब उसके अणु होने में स्थूल परिणाम अपेक्षित है, जो विशिष्ट अनन्ताणु संख्या (संज्ञा) सापेक्ष है। केवल सूक्ष्मत्वरूप पूर्ण परिणाम की निवृत्तिपूर्वक नवीन सूक्ष्म परिणाम चाक्षुष बनने का कारण नहीं और केवल विशिष्ट अनन्त संख्या भी चाक्षुष बनने में कारण नहीं; किन्तु परिणाम (भेद) और उक्त संख्या संघात दोनों ही स्कन्ध के चाक्षुष बनने में कारण हैं।

यद्यपि सूत्रगत चाक्षुष पद से तो चक्षुर्मात्र स्कन्ध का ही बोध होता है; तथापि यहाँ चक्षुःपद से समस्त इन्द्रियों का साधनिक बोध विवक्षित है। तदनुसार सूत्र का अर्थ यह होता है कि—सभी इन्द्रिय स्कन्धों के ऐन्द्रियक (इन्द्रियमात्र) बनने में भेद और संघात दो ही हैं।

संवेक्षित है। पौद्रलिक परिणाम की अमर्यादित विचित्रता के कारण जैसे पहले के अतीन्द्रिय स्कन्ध भी पीछे से भेद तथा संघात रूप निमित्त से ऐन्द्रियक बन सकते हैं, वैसे ही स्थूल स्कन्ध भी सूक्ष्म बन जाते हैं। इतना ही नहीं, परिणाम की विचित्रता के कारण अधिक इन्द्रियों से ग्रहण किया जाने वाला स्कन्ध अल्प इन्द्रियग्राह्य बन जाता है। जैसे लयण, हिंगु आदि पदार्थ नेत्र, स्पर्शन, रसन और घ्राण इन चार इन्द्रियों से ग्रहण किये जा सकते हैं; पर ये ही जल में मिलकर गल जाने से सिर्फ रसन और घ्राण दो ही इन्द्रियों से ग्रहण हो सकते हैं।

प्र०—स्कन्ध के चाक्षुष बनने में दो कारण दिखाए, पर अचाक्षुष स्कन्ध की उत्पत्ति के कारण क्यों नहीं दिखाए गए ?

उ०—छन्वीसवें सूत्र में सामान्य रूप से स्कन्ध मात्र की उत्पत्ति के तीन हेतुओं का कथन किया गया है। यहाँ तो सिर्फ विशेष स्कन्ध की उत्पत्ति के अर्थात् अचाक्षुष से चाक्षुष बनने के हेतुओं का विशेष कथन है। इसलिए उस सामान्य विधान के अनुसार अचाक्षुष स्कन्ध की उत्पत्ति के हेतु तीन ही प्राप्त होते हैं। सारांश यह कि छन्वीसवें सूत्र के कथनानुसार भेद, संघात और भेद-संघात इन तीनों हेतुओं से अचाक्षुष स्कन्ध बनते हैं। २८।

'सत्' की व्याख्या—

उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् । २९।

नौ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इन तीनों से युक्त अर्थात् तदात्म्य है वही सत् कहलाता है।

सत् के स्वरूप के विषय में भिन्न भिन्न दर्शनों का मतभेद है। कोई दर्शन सम्पूर्ण सत् पदार्थ को (ब्रह्म को) केवल ध्रुव (नित्य ही) मानता

१. वेदान्त-औपनिषद् शाङ्करमत ।

है। कोई दर्शन सत् पदार्थ को निरन्वय क्षणिक (मात्र उत्पादविनाशील) मानता है। कोई दर्शन चेतनतत्त्व रूप सत् को तो केवल (कूटस्थनित्य) और प्रकृति तत्त्व रूप सत् को परिणामिनित्य (नित्यनित्य) मानता है। कोई दर्शन अनेक सत् पदार्थों में से परमाणु, काल, आदि कुछ सत् तत्त्वों को कूटस्थनित्य और घट, पट आदि कुछ सत् मात्र उत्पाद-व्ययशील (अनित्य) मानता है। परंतु जैनदर्शन का के स्वरूप से संबन्ध रखने वाला मन्तव्य उक्त सप्त मतों से भिन्न है वही इस सूत्र में बतलाया गया है।

जैनदर्शन का मानना है कि जो सत्—वस्तु है, वह पूर्ण रूप सिर्फ कूटस्थनित्य या सिर्फ निरन्वयविनाशी या उसका अमुक भाग नित्य और अमुक भाग परिणामिनित्य अथवा उसका कोई भाग तो नित्य और कोई भाग मात्र अनित्य नहीं हो सकता। इसके मतानुसार चाहे चेतन हो या जड़, अमूर्त हो या मूर्त, सूक्ष्म हो या स्थूल, सभी कहलाने वाली वस्तुएँ उत्पाद, व्यय, और भ्रौव्य रूप से त्रिरूप हैं।

हर एक वस्तु में दो अंश हैं : एक अंश ऐसा है जो तत्कालों में शाश्वत है और दूसरा अंश सदा अशाश्वत है। शाश्वत अंश कारण हर एक वस्तु भ्रौव्यात्मक (स्थिर) और अशाश्वत अंश के कारण उत्पाद-व्ययात्मक (अस्थिर) कहलाती है। इन दो अंशों में किसी की ओर दृष्टि जाने और दूसरे की ओर न जाने से वस्तु सिर्फ स्थिर या सिर्फ अस्थिररूप मात्तम होती है। परन्तु दोनों अंशों की ओर दृष्टि से ही वस्तु का पूर्ण और यथार्थ स्वरूप मात्तम किया जा सकता है। इसलिए दोनों दृष्टियों के अनुसार ही इस सूत्र में सत्—वस्तु का रूप प्रतिपादित किया गया है। २९।

विशेष का परिहार और परिणामित्यत्व का स्वरूप—

तद्भावाव्ययं नित्यम् । ३० ।

जो उसके भाव से (अपनी जाति से) व्युत्पन्न न हो वही नित्य है ।

विशेष सूत्र में कहा गया है कि एक ही वस्तु उत्पाद-व्यय-औप्या-
ह है अपांत् स्थिरास्थिर—उभय रूप है; परन्तु इस पर प्रश्न होता है
यह कैसे पट सकता है ? जो स्थिर है वही अस्थिर कैसे ? और
अस्थिर है वही स्थिर कैसे ? एक ही वस्तु में स्थिरत्व, अस्थिरत्व दोनों
यि शीत-उष्ण की तरह परस्पर विरुद्ध होने से एक ही समय में घट नहीं
सकते । इसलिए सूत्र की उत्पाद-व्यय-औप्यात्मक व्याख्या क्या विरुद्ध
है ? इस विशेष के परिहार के लिए जैनदर्शन सम्मत निश्चय
का स्वरूप बतलाना ही इस सूत्र का उद्देश्य है ।

यदि कुछ अन्य दर्शनों की तरह जैनदर्शन भी वस्तु का स्वरूप
इत्था मानता कि 'किसी भी प्रकार से परिवर्तन को प्राप्त किए बिना ही
वस्तु सदा एक रूप में अवस्थित रहती है' तो इस कूटस्थानिय में
अनित्यत्व का सम्भव न होने के कारण एक ही वस्तु में स्थिरत्व, अस्थिरत्व
का विशेष आता । इसी तरह अगर जैनदर्शन वस्तु को क्षणिक मात्र
मानता, अपांत् प्रत्येक वस्तु को क्षण क्षण में उत्पन्न तथा नष्ट होनेवाली
मान कर उसका कोई स्थायी आधार न मानता, तो भी उत्पाद-व्ययशील
अनित्यपरिणाम में नित्यत्व का सम्भव न होने के कारण उक्त विशेष आता ।
परन्तु जैनदर्शन किसी वस्तु को केवल कूटस्थानित्य या केवल परिणामित्य
न मान कर परिणामित्य मानता है । इसलिए सभी तत्त्व अपनी अपनी
जाति में स्थिर रहते हुए भी निमित्त के अनुसार परिवर्तन (उत्पाद-व्यय)
ग्रहण करते रहते हैं । अतएव इस एक वस्तु में मूल जाति (द्रव्य) की अपेक्षा
से प्रत्येक और परिणाम की अपेक्षा से उत्पाद-व्यय—इनके घटित होने में

है। कोई दर्शन सत् पदार्थ को निरन्वय शून्य (मात्र उत्पाद-विनाशील) मानता है। कोई दर्शन चेतनतत्त्व रूप सत् को तो चेतन (कूटस्थनित्य) और प्रकृति तत्त्व रूप सत् को परिणामिनित्य (निष्कामित्य) मानता है। कोई दर्शन अनेक सत् पदार्थों में से परमाणु, काल, अन्त आदि कुछ सत् तत्त्वों को कूटस्थनित्य और घट, पट आदि कुछ सत् को मात्र उत्पाद-व्ययशील (अनित्य) मानता है। परन्तु जैनदर्शन का सत् के स्वरूप से संबन्ध रखने वाला मन्तव्य उक्त सत् मतों से भिन्न है और वही इस सूत्र में बतलाया गया है।

जैनदर्शन का मानना है कि जो सत्—वस्तु है, वह पूर्ण रूप से सिर्फ कूटस्थनित्य या सिर्फ निरन्वयविनाशी या उसका अंशुक भाग कूटस्थनित्य और अंशुक भाग परिणामिनित्य अथवा उसका कोई भाग तो कूटस्थनित्य और कोई भाग मात्र अनित्य नहीं हो सकता। इसके मादुक्तान्वादे चेतन हो या जड़, अमूर्त हो या मूर्त, सूक्ष्म हो या स्थूल, सभी का कहलाने वाली वस्तुएँ उत्पाद, ध्वय, और प्रौढ्य रूप से त्रिरूप हैं।

हर एक वस्तु में दो अंश हैं : एक अंश ऐसा है जो तीनों कालों में शाश्वत है और दूसरा अंश सदा अशाश्वत है। शाश्वत अंश के कारण हर एक वस्तु प्रौढ्यात्मक (स्थिर) और अशाश्वत अंश के कारण उत्पाद-व्ययात्मक (अस्थिर) कहलाती है। इन दो अंशों में किसी एक की ओर दृष्टि जाने और दूसरे की ओर न जाने से वस्तु सिर्फ स्थिर रूप से ही वस्तु का पूर्ण और यथार्थ स्वरूप मादूम किया जा सकता है। १५-लिए दोनों दृष्टियों के अनुसार ही इस सूत्र में सत्—वस्तु का स्वरूप प्रतिपादित किया गया है। २९।

विरोध का परिहार और परिणामिनित्यत्व का स्वरूप—

‘तद्भावाव्ययं नित्यम् । ३० ।

जो उसके भाव से (अपनी जाति से) च्युत न हो वही नित्य है ।

पिछले सूत्र में कहा गया है कि एक ही वस्तु उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है अर्थात् स्थिरास्थिर—उभय रूप है; परन्तु इस पर प्रश्न होता है कि यह कैसे घट सकता है ? जो स्थिर है वही अस्थिर कैसे ? और जो अस्थिर है वही स्थिर कैसे ? एक ही वस्तु में स्थिरत्व, अस्थिरत्व दोनों अंग शीत-उष्ण की तरह परस्पर विरुद्ध होने से एक ही समय में घट नहीं सकते । इसलिए सूत्र की उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक व्याख्या क्या विरुद्ध नहीं है ? इस विरोध के परिहार के लिए जैनदर्शन सम्मत नित्यत्व का स्वरूप घटलाना ही इस सूत्र का उद्देश्य है ।

यदि कुछ अन्य दर्शनों की तरह जैनदर्शन भी वस्तु का स्वरूप ऐसा मानता कि ‘किसी भी प्रकार से परिवर्तन को प्राप्त किए बिना ही वस्तु सदा एक रूप में अवस्थित रहती है’ तो इस कूटस्थनित्य में अनित्यत्व का सम्भव न होने के कारण एक ही वस्तु में स्थिरत्व, अस्थिरत्व का विरोध आता । इसी तरह अगर जैनदर्शन वस्तु को क्षणिक मात्र मानता, अर्थात् प्रत्येक वस्तु को क्षण क्षण में उत्पन्न तथा नष्ट होनेवाली मान कर उसका कोई स्थायी आधार न मानता, तो भी उत्पाद-व्ययशील अनित्यपरिणाम में नित्यत्व का सम्भव न होने के कारण उक्त विरोध आता । परन्तु जैनदर्शन किसी वस्तु को केवल कूटस्थनित्य या केवल परिणामिमात्र न मान कर परिणामिनित्य मानता है । इसलिए सभी तत्त्व अपनी अपनी जाति में स्थिर रहते हुए भी निमित्त के अनुसार परिवर्तन (उत्पाद-व्यय) प्राप्त करते रहते हैं । अतएव हर एक वस्तु में मूल जाति (द्रव्य) की अपेक्षा से ध्रौव्य और परिणाम की अपेक्षा से उत्पाद-व्यय—इनके घटित होने में

कोई विरोध नहीं आता। जैन का परिणामिनित्यवाद सांख्य की सिर्फ जड़ (प्रकृति) तक ही सीमित नहीं है; किन्तु चेतनतत्त्व पर भी घटित होता है।

सब तत्त्वों में व्यापक रूप से परिणामिनित्यवाद का स्वीकार करने के लिए साधकप्रमाण मुख्यतया अनुभव है। सूक्ष्म दृष्टि से पर कोई ऐसा तत्त्व अनुभव में नहीं आता जो सिर्फ अपरिणामी मात्र परिणामरूप हो। वास्तव, आभ्यन्तर सभी वस्तुएँ परिणामिनी मादूम होती हैं। अगर सभी वस्तुएँ क्षणिक मात्र हों, तो प्रत्येक क्षण नयी नयी वस्तु उत्पन्न तथा नष्ट होने के कारण, एवं उसका कोई आधार न होने के कारण, उस क्षणिक परिणाम परस्पर में तल्लती-कभी अनुभव न हो, अर्थात् पहले कभी देखी हुई वस्तु को फिर से पर जो 'यह वही है' ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है वह किसी तरह से संकेगा; क्योंकि प्रत्यभिज्ञान के लिए जैसे उसकी विषयभूत वस्तु का स्मरण आवश्यक है, वैसे ही दृष्ट आत्मा का स्थिरत्व भी आवश्यक है। इसी अगर जड़ या चेतन तत्त्व मात्र निर्विकार हो तो इन दोनों तत्त्व के बिना रूप जगत में क्षण क्षण में दिखाई देनेवाली विविधता कभी उत्पन्न न अतएव परिणामिनित्यत्व वाद को जैनदर्शन शुचिसंगत मानता है।

व्याख्यानतर से पूर्वोक्त सत् के नित्यत्व का वर्णन-

“तद्भावाव्ययं नित्यम्”

सत् उसके भाव से स्थूल न होने के कारण नित्य है।

उत्पाद-व्यय-धौव्यात्मक होना यही वस्तुमात्र का स्वरूप है। स्वरूप सत् कदलता है। सत् स्वरूप नित्य है; अर्थात् वह तीनों कालों में एकसा अवस्थित रहता है। ऐसा नहीं है कि किसी वस्तु में या वस्तु

उत्पाद, व्यय तथा धौव्य कभी हों और कभी न हों। प्रत्येक समय में उत्पाद, व्यय तथा धौव्य अवश्य होते हैं, यही सत् का नित्यत्व है।

अपनी अपनी जाति को न छोड़ना यह सभी द्रव्यों का धौव्य है। प्रत्येक समय में भिन्न भिन्न परिणामरूप से उत्पन्न और नष्ट होना यह व्यय का उत्पाद-व्यय है। धौव्य तथा उत्पाद-व्यय का चक्र द्रव्यमात्र में दृष्ट पाया जाता है।

उस चक्र में से कभी कोई अंश छूट नहीं होता, यही इस सूत्र का बतलाया गया है। पूर्व सूत्र में धौव्य का जो फलन है वह द्रव्य के त्रयी—स्थायी अंश, मात्र को लेकर और इस सूत्र में जो नित्यत्व का फलन है, वह उत्पाद, व्यय और धौव्य इन तीनों अंशों के अविच्छिन्नत्व को लेकर। यही पूर्व सूत्र में कथित धौव्य और इस सूत्र में कथित नित्यत्व बीच अन्तर है। ३०।

अनेकान्त के स्वरूप का समर्थन—

‘अर्पितानर्पितसिद्धेः। ३१।

प्रत्येक वस्तु अनेक धर्मात्मक है; क्योंकि अर्पित—अर्पणा अर्थात् प्रेषा से और अनर्पित—अनर्पणा अर्थात् अपेक्षान्तर से विरोधी स्वरूप सिद्ध होता है।

परस्पर विरुद्ध किन्तु प्रमाण सिद्ध धर्मों का समन्वय एक वस्तु में हो सकता है, तथा विद्यमान अनेक धर्मों में से कभी एक का और कभी दूसरे का प्रतिपादन क्यों होता है, यह दिखाना इस सूत्र का हेतु है।

‘आत्मा सत् है’ इस प्रतीति या उक्ति में जो सत्त्व का भान होता है, वह उस प्रकार से घटित नहीं हो सकता। यदि ऐसा हो तो आत्मा,

चेतना आदि स्वरूप की तरह घटादि पर-रूप से भी सत् सिद्ध हो; अतः उसमें चेतना की तरह घटत्व भी मासमान हो; जिससे उसका विशिष्ट स्वरूप सिद्ध ही न हो। विशिष्ट स्वरूप का अर्थ ही यह है कि वह सत् से सत् और पर-रूप से सत् नहीं अर्थात् असत् है। इस तरह भेद-विशेष से सत्त्व और अपेक्षान्तर से असत्त्व ये दोनों धर्म आत्मा में सिद्ध होते हैं। जैसे सत्त्व, असत्त्व जैसे ही नित्यत्व, अनित्यत्व धर्म भी सिद्ध हैं। द्रव्य (सामान्य) दृष्टि से नित्यत्व और पर्याय (विशेष) दृष्टि से अनित्यत्व सिद्ध होता है। इसी तरह परस्पर विरुद्ध दिखाई देने वाले परन्तु अपेक्षा भेद से सिद्ध ऐसे और भी एकत्व, अनेकत्व आदि धर्मों पर समन्वय आत्मा आदि सब वस्तुओं में अबाधित है; इसलिए सभी पर अनेक धर्मात्मक माने जाते हैं।

व्याख्यानन्तर—

“अर्पितानर्पितसिद्धेः”

प्रत्येक वस्तु अनेक प्रकार से व्यवहार्य है, क्योंकि अर्पण और अनर्पण से अर्थात् विवक्षा के अनुसार प्रधान किया अप्रधान माना व्यवहार की सिद्धि—उपपत्ति होती है।

अपेक्षाभेद से सिद्ध ऐसे अनेक धर्मों में से भी कभी किसी एक धर्म के द्वारा और कभी उसके विरुद्ध दूसरे धर्म के द्वारा वस्तु का प्रमाण होता है, वह अप्रामाणिक या बाधित नहीं है; क्योंकि विद्यमान सब धर्म भी एक साथ विवक्षित नहीं होते। प्रयोजनानुसार कभी एक धर्म कभी दूसरे की विवक्षा होती है। जब जिसकी विवक्षा हो, तब ही प्रधान और दूसरा अप्रधान होता है। जो कर्म का कर्ता है वही उसके फल का भोक्ता हो सकता है। इस कर्म और तत्सम्बन्ध फल के सम्बन्ध धिकरण्य को दिखाने के लिए आत्मा में द्रव्यदृष्टि से सिद्ध निरवयव

विवक्षा की जाती है। उस समय उसका पर्यायदृष्टि से सिद्ध अनित्यत्व विवक्षित न होने के कारण भौण है; परन्तु कर्तृत्वकाल की अपेक्षा भोज्यत्व-काल में आत्मा की अवस्था बदल जाती है। ऐसा कर्मकालीन और फलकालीन अवस्थामेद दिखाने के लिए जब पर्यायदृष्टि सिद्ध अनित्यत्व का प्रतिपादन किया जाता है, तब द्रव्यदृष्टि से सिद्ध नित्यत्व प्रधान नहीं होता। इस तरह विवक्षा और अविवक्षा के कारण कभी आत्मा को नित्य और कभी अनित्य कहा जाता है। जब दोनों धर्मों की विवक्षा एक साथ की जाती है, तब दोनों धर्मों का युगपत् प्रतिपादन कर सके ऐसा वाचक पण्ड न होने के कारण आत्मा को अव्यक्तव्य कहा जाता है। विवक्षा, प्रविवक्षा और सद्विवक्षा आश्रित उस तीन वाक्य रचनाओं के पारस्परिक विविध मिश्रण से और भी चार वाक्य रचनाएँ बनती हैं। जैसे—नित्य-नित्य, नित्य-अव्यक्तव्य, अनित्य-अव्यक्तव्य और नित्य-अनित्य-अव्यक्तव्य। इन प्रत्येक वाक्यरचनाओं को सप्तभंगी कहते हैं। इनमें पहले तीन वाक्य और तीन में भी दो वाक्य मूल हैं। जैसे भिन्न भिन्न दृष्टि से सिद्ध नित्यत्व और अनित्यत्व को लेकर विवक्षावश किसी एक वस्तु में सप्तभंगी घटाई जा सकती है; वैसे और भी भिन्न भिन्न दृष्टिसिद्ध किन्तु परस्पर विरोध दिखाई देनेवाले सत्त्व-असत्त्व, एकत्व-अनेकत्व, वाच्यत्व-अवाच्यत्व आदि धर्मगुणों को लेकर सप्तभंगी घटानी चाहिए। अतएव एक ही वस्तु अनेक परमात्मक और अनेक प्रकार के व्यवहार की विषय मानी गई है। ३१।

पौत्रालिक बन्ध के हेतु का कथन—

✓ स्निग्धरुक्षत्वाद् बन्धः। ३२।

स्निग्धत्व और रुक्षत्व से बन्ध होता है।

पौत्रालिक-बन्ध की उत्पत्ति उसके अवयवभूत परमाणु आदि के पारस्परिक संयोग मात्र से नहीं होती। इसके लिए संयोग के अलावा

दूसरे अवयव में स्निग्धत्व या रुक्षत्व के अंश दो, तीन, चार या बहु संख्यात, असंख्यात, अनन्त अधिक होने पर भी बन्ध माना जाता है; किन्तु एक अंश अधिक होने पर बन्ध नहीं माना जाता ! परन्तु सभी दिग्गज व्याख्याओं के अनुसार सिर्फ दो अंश अधिक होने पर ही बन्ध माना जाता है; अर्थात् एक अंश की तरह तीन, चार या बहु-संख्यात, असंख्यात, अनन्त अंश अधिक होने पर बन्ध नहीं माना जाता ।

३. पैंतीसवें सूत्र में भाष्य और वृत्ति के अनुसार दो, तीन और अंशों के अधिक होने पर जो बन्ध का विधान है वह सदृश अवयवों में ही लागू पड़ता है; परन्तु दिग्गज व्याख्याओं में वह विधान तब की तरह असदृश परमाणुओं के बन्ध में भी लागू पड़ता है ।

इस अर्थ-भेद के कारण दोनों परम्पराओं में जो बन्ध विराम विधि-निषेध फलित होता है, वह आगे के कोष्ठकों में दिखाया जाता है—

भाष्य-वृत्त्यनुसारी कोष्ठक

गुण-अंश	सदृश	विराम
१. जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
२. जघन्य + एकाधिक	नहीं	है
३. जघन्य + द्वाधिक	है	है
४. जघन्य + त्र्यादि अधिक	है	है
५. जघन्येतर + सम जघन्येतर	नहीं	है
६. जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	है
७. जघन्येतर + द्वाधिक जघन्येतर	है	है
८. जघन्येतर + त्र्यादि अधिक जघन्येतर	है	है

सर्वार्थसिद्धिं आदि के अनुसार कोष्ठक

गुण-अंश	सदृश	विसदृश
१. जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
२. जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
३. जघन्य + द्वाधिक	नहीं	नहीं
४. जघन्य + त्र्यादि अधिक	नहीं	नहीं
५. जघन्येतर + सम जघन्येतर	नहीं	नहीं
६. जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं
७. जघन्येतर + द्वाधिक जघन्येतर	है	है
८. जघन्येतर + त्र्यादि अधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं

स्निग्धत्व, रुक्षत्व दोनों स्पर्श विशेष हैं। ये अपनी अपनी जाति की अपेक्षा एक एक रूप होने पर भी परिणमन की तरतमता के कारण अनेक प्रकार के होते हैं। तरतमता यहाँ तक होती है कि निःकृष्ट स्निग्धत्व और निःकृष्ट रुक्षत्व तथा उत्कृष्ट स्निग्धत्व और उत्कृष्ट रुक्षत्व के बीच अनन्तानन्त अंशों का अन्तर पाया जाता है। उदाहरणार्थ, यकरी और कैंदनी के दूध के स्निग्धत्व का अन्तर। दोनों में स्निग्धत्व होता ही है, परन्तु एक में बहुत कम और दूसरे में बहुत अधिक। तरतमता वाले स्निग्धत्व और रुक्षत्व परिणामों में जो परिणाम सबसे निःकृष्ट अर्थात् आदिभाग्य हो वह जघन्य अंश कहलाता है। जघन्य को छोड़कर बाकी के सभी जघन्येतर कहलाते हैं। जघन्येतर में मध्यम और उत्कृष्ट संख्या आ जाती है। जो स्निग्धत्व परिणाम सबसे अधिक हो वह उत्कृष्ट; और जघन्य तथा उत्कृष्ट के बीच सभी परिणाम मध्यम हैं। जघन्य स्निग्धत्व

चरता रहता है। द्रव्य में परिणाम जनन की जो शक्ति है वही उत्पन्न करने कहलाता है और गुणजन्य परिणाम पर्याय कहलाता है। गुण सामान्य और पर्याय कार्य है। एक द्रव्य में शक्ति-रूप अनन्त गुण हैं; जो वस्तु आध्ययभूत द्रव्य से तथा परस्पर में अविभाज्य हैं। प्रत्येक गुण-शक्ति के भिन्न भिन्न समयों में होनेवाले त्रैकालिक पर्याय अनन्त हैं। इससे उसकी अंश भूत शक्तियाँ उत्पन्न तथा विनष्ट न होने के कारण निरवस्था अर्थात् अनादि अनन्त हैं; परन्तु सभी पर्याय प्रतिक्षण उत्पन्न तथा नष्ट होते रहने के कारण व्यक्तिगत अनित्य अर्थात् सादि सान्त है और प्रत्येक की अपेक्षा से पर्याय भी अनादि अनन्त है। कारणभूत एक शक्ति के द्वारा द्रव्य में होनेवाला त्रैकालिक पर्याय प्रवाह भी सञ्जातीय है। द्रव्य में अन्य शक्तियों से तत्त्वजन्य पर्याय प्रवाह भी अतन्त ही एक ही साथ चलते रहते हैं। भिन्न भिन्न शक्तिजन्य विजातीय पर्याय एक समय में एक द्रव्य में पाये जा सकते हैं; परन्तु एक शक्तिजन्य भिन्न भिन्न समयभावी सञ्जातीय पर्याय एक द्रव्य में एक समय में नहीं पाये जा सकते।

आत्मा और पुद्गल द्रव्य हैं; क्योंकि उनमें अनुक्रम से चेतना आदि तथा रूप आदि अनन्त गुण हैं और ज्ञान, दर्शन रूप विविध उपयोग आदि तथा नील, पीत आदि विविध अनन्त पर्याय हैं। आत्मा चेतनाशक्ति के द्वारा भिन्न भिन्न उपयोग रूप में और पुद्गल रूपशक्ति के द्वारा भिन्न भिन्न नील, पीत आदि रूप में परिवर्तित होता रहता है। चेतनाशक्ति आत्मद्रव्यसे और आत्मगत अन्य शक्तियों से अलग नहीं हो सकती। इसी तरह रूपशक्ति पुद्गलद्रव्य से पुद्गलगत अन्य शक्तियों से पृथक् नहीं हो सकती। ज्ञान, दर्शन आदि भिन्न भिन्न समयवर्ती विविध उपयोगों के त्रैकालिक प्रवाह की कारणभूत एक चेतनाशक्ति है और उस शक्ति का कार्यभूत पर्याय प्रवाह उपयोगात्मक है। पुद्गल में भी कारणभूत रूपशक्ति और नील, पीत आदि विविध वर्णपर्यायप्रवाह उस एक शक्ति से

व है। आत्मा में उपयोगात्मक पर्याय प्रवाह की तरह सुख-दुःख, दर्दनामक पर्याय प्रवाह, प्रवृत्त्यात्मक पर्याय प्रवाह आदि अनन्त पर्याय प्रवाह एक साथ चलते रहते हैं। इसलिए उसमें चेतना की तरह उस सञ्जातीय पर्याय प्रवाह की कारणभूत आनन्द, वीर्य आदि एक एक शक्ति के मानने से अनन्त शक्तियाँ सिद्ध होती हैं। इसी तरह पुद्गल में भी रूपपर्याय प्रवाह की तरह गन्ध, रस, स्पर्श आदि अनन्त पर्याय प्रवाह प्रवाह चलते रहते हैं। इसलिए प्रत्येक प्रवाह की कारणभूत एक एक शक्ति के मानने से उसमें रूपशक्ति की तरह गन्ध, रस, स्पर्श आदि अनन्त शक्तियाँ सिद्ध होती हैं। आत्मा में चेतना, आनन्द और वीर्य आदि शक्तियों के भिन्न भिन्न विविध पर्याय एक समय में पाये जा सकते हैं; परंतु एक चेतना शक्ति के या एक आनन्द शक्ति के विविध उपयोग पर्याय या विविध वेदना पर्याय एक समय में नहीं पाये जा सकते; क्योंकि प्रत्येक शक्ति का एक समय में एक ही पर्याय व्यक्त होता है। इसी तरह पुद्गल में भी रूप, गन्ध आदि भिन्न भिन्न शक्तियों के भिन्न भिन्न पर्याय एक समय में होते हैं, परंतु एक रूपशक्ति के नील, पीत आदि विविध पर्याय एक समय में नहीं होते। जैसे आत्मा और पुद्गल द्रव्य नित्य हैं वैसे इनकी चेतना आदि तथा रूप आदि शक्तियाँ भी नित्य हैं। परंतु चेतना-द्रव्य उपयोग पर्याय या रूपशक्तिजन्य नील, पीत पर्याय नित्य नहीं हैं, किन्तु सदैव उत्पाद-विनाशशाली होने से व्यक्तिशः अनित्य हैं और उपयोग पर्याय प्रवाह तथा रूप पर्याय प्रवाह भ्रैकालिक होने से नित्य हैं।

अनन्त गुणों का अखंड समुदाय ही द्रव्य है; तथापि आत्मा के चेतना, आनन्द, चारित्र्य, वीर्य आदि-परिमित गुण ही साधारण बुद्धि धारण उपपत्त्य की कल्पना में आते हैं, सब गुण नहीं आते। इसी तरह पुद्गल के भी रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि कुछ ही गुण कल्पना में आते हैं; सब

नहीं । इसका कारण यह है कि आत्मा या पुद्गल द्रव्य को सब प्रकार के पर्यायप्रवाह विशिष्टज्ञान के बिना जाने नहीं आ सकते । जो दो पर्यायप्रवाह साधारण बुद्धि से जाने जा सकते हैं, उनके कारणभूत गुणों का व्यवहार किया जाता है; इसलिए ये गुण विकल्प्य हैं । आत्मा के नेत्र, आनन्द, चारित्र्य, धीर्य आदि गुण विकल्प्य अर्थात् विचार्य योग्य के गोचर हैं और पुद्गल के रूप आदि गुण विकल्प्य हैं । बाकी के गुण अविकल्प्य हैं जो सिर्फ केवलगम्य ही हैं ।

त्रैकालिक अनन्त पर्यायों के एक एक प्रवाह की कारणभूत एक एक शक्ति (गुण) और ऐसी अनन्त शक्तियों का समुदाय द्रव्य है, यह कथन भी भेद सापेक्ष है । अभेददृष्टि से पर्याय अपने अपने कारणभूत गुणस्वरूप और गुण द्रव्यस्वरूप होने से गुणपर्यायात्मक ही द्रव्य कहा जाता है ।

द्रव्य में सब गुण एक से नहीं हैं । कुछ साधारण अर्थात् सामान्य द्रव्यों में पाये जाने वाले होते हैं, जैसे अस्तित्व, प्रदेशवत्त्व, सेवत्व आदि और कुछ असाधारण अर्थात् एक एक द्रव्य में पाये जाने वाले होते हैं, जैसे चेतना, रूप आदि । असाधारण गुण और तत्सम्बन्ध पर्याय के कारण प्रत्येक द्रव्य एक दूसरे से भिन्न है ।

धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय द्रव्यों के गुण तथा पर्यायों का विचार भी इसी तरह कर लेना चाहिए । यहाँ यह समझ लेनी चाहिए कि पुद्गलद्रव्य मूर्त होने से उसके गुण गुणरूप पर्याय भी गुरुलभ्य कहे जाते हैं । परन्तु शेष सब द्रव्य अगूर्त होने से उनके गुण और पर्याय अगुरुलभ्य कहे जाते हैं । १७ ।

काल का विचार—

कालश्चेत्येके । ३८ ।

सोऽनन्तसमयः । ३९ ।

कोई आचार्य काल को भी द्रव्य कहते हैं ।

॥ अनन्त समय (पर्याय) वाला है ।

पहले काल के वर्त्तना आदि अनेक पर्याय बतलाये गए हैं, परन्तु शिवाय आदि की तरह उसमें द्रव्यत्व का विधान नहीं किया गया ।
 लिए प्रश्न होता है कि क्या प्रथम विधान न करने के कारण काल द्रव्य है ! या वर्त्तना आदि पर्यायों का वर्णन करने के कारण काल द्रव्य इन प्रश्नों का उत्तर यहाँ दिया जा रहा है ।

सूत्रकार का कहना है कि कोई आचार्य काल को द्रव्यरूप से मानते इस कथन से सूत्रकार का तात्पर्य यह जान पड़ता है कि वस्तुतः काल न द्रव्यरूप से सर्व सम्मत नहीं है ।

काल को अलग द्रव्य मानने वाले आचार्यों के मत का निराकरण करने नहीं किया, सिर्फ उसका वर्णन मात्र कर दिया है । इस में सूत्रकार कहते हैं कि काल अनन्त पर्याय वाला है । वर्त्तना आदि

१. दिगम्बर परम्परा में “कालश्च” ऐसा सूत्र पाठ है । तदनुसार वे काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं । प्रस्तुत सूत्र को एकदेशीय मत परक मान कर वे सिद्धान्त रूप से ही काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानने वाला सूत्र का तात्पर्य बतलाते हैं । जो काल को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं मानते हैं जो मानते हैं वे सब अपने अपने मन्तव्य की पुष्टि किस प्रकार करते काल का स्वरूप कैसा बतलाते हैं, इसमें और भी कितने मतभेद हैं यदि बातों को सविशेष जानने के लिए देखो, हिन्दी चौमे कर्म ग्रंथ में विषयक परिशिष्ट पृ० १५७ ।

२. देखो अ० ५. सू० २२ ।

पर्याय तो पहले कहे जा चुके हैं। समयरूप पर्याय भी काल के वर्तमान कालीन समयपर्याय तो सिर्फ एक ही होता है, परन्तु अनागत समय के पर्याय अनन्त होते हैं। इसीसे काल को भ्रम वाला कहा गया है। ३८, ३९।

गुण का स्वरूप—

‘द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः। ४०।

जो द्रव्य में सदा रहने वाले और गुण रहित हैं वे गुण हैं। द्रव्य के लक्षणों गुण का कथन किया गया है, इसलिये स्वरूप यहाँ प्रतिलया गया है।

यद्यपि पर्याय भी द्रव्य के ही आभित और निर्गुण हैं, उत्पाद-विनाश वाले होने से द्रव्य में सदा नहीं रहते; पर गुण होने के कारण सदा ही द्रव्याभित हैं। यही गुण और पर्याय हैं।

द्रव्य में सदा वर्तमान शक्तियों जो पर्याय भी जनक रूप जाती हैं वे ही गुण हैं। उन गुणों में फिर गुणान्तर या शक्त्यन्तर से अनवस्था आती है; इसलिए द्रव्यनिष्ठ शक्तिरूप गुण निर्गुण ही हैं। आत्मा के गुण चेतना, सम्बन्ध, चारित्र्य, आनन्द, योग्यता, पुत्रत्व के गुण रूप, रस गन्ध, स्पर्श आदि हैं।

परिणाम का स्वरूप—

‘तद्भावः परिणामः। ४१।

उत्पन्न होना अर्थात् स्वरूप में स्थित रह कर उत्पन्न तथा परिणाम है।

परते हैं, जहाँ परिणाम का भी कथन आया है। अतः यों
उक्त स्वरूप स्तम्भा का रहा है।

चैतन्य लोग वस्तु मात्र को धनस्यायी और निस्स्वस्वित्वायी मानते
हैं। इसलिए उनके मतानुसार परिणाम का अर्थ उत्पन्न होकर सर्वत्र प्र
प्त हो जाना अर्थात् नाश के बाद किसी तरफ का वायमन रहना नहीं
होता है। नैयायिक आदि भेदवादी दर्शन को गुण और द्रव्य का एकान
भेद मानते हैं, उनके मतानुसार सर्वथा अभिकृत द्रव्य में गुणों का उत्पन्न
नष्ट होना ऐसा परिणाम का अर्थ प्रकृत होता है। इन दोनों पक्षों
के धारने परिणाम के स्वरूप के संकल्प में भेददर्शन का मन्त्रावलेख दिखाना
भी इस रूप का उत्पन्न है।

क्यों द्रव्य या कोई गुण ऐसा नहीं है जो सर्वत्र अधिकृत हो करे।
नित्य अर्थात् अवस्थान्तर्गो को प्राप्त होते रहने पर भी कोई द्रव्य या कोई
गुण अपनी मूल जाति-स्वभाव का त्याग नहीं करता। हाँ तो यह कि
द्रव्य हो या गुण, सभी अपनी अपनी जाति का त्याग किये भिन्न ही
प्रतिबन्धन निमित्तानुसार भिन्न भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त होते रहते हैं।
इसी द्रव्यों का तथा गुणों का परिणाम है।

आत्मा चाहे मनुष्यरूप हो या पशुपक्षीरूप, पर उन भिन्न भिन्न
अवस्थाओं को प्राप्त होते रहने पर भी उसमें आत्मत्व कायम रहता है।
इसी तरह चाहे मानस्य साकार उपयोग हो या दर्शनरूप निराकार उपयोग,
या विषयक ज्ञान हो या पट विषयक, पर उन सब उपयोग पर्यायों में
चेतनाव कायम रहता है। चाहे दायक अन्तर्गत हो या पशु
आदि, पर पुनः उन अनेक अवस्थाओं में भी अपना पुनरुत्पन्न नहीं
उत्पन्न। इसी तरह मुक्त रूप बदल कर शृणु हो, या शृणु बदल कर शीत

पर्याय तो पहले कहे जा चुके हैं। समयरूप पर्याय भी बात है कि वर्तमान कालीन समयपर्याय तो सिर्फ एक ही होता है, वस्तु ही अनागत समय के पर्याय अनन्त होते हैं। इसीसे काल को अनागत वाला कहा गया है। ३८, ३९।

गुण का स्वरूप—

‘द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः। ४०।

जो द्रव्य में सदा रहने वाले और गुण रहित हैं वे गुण हैं।

द्रव्य के लक्षण में गुण का कथन किया गया है, इसीलिए वे स्वरूप यहाँ बतलाया गया है।

यद्यपि पर्याय भी द्रव्य के ही आश्रित और निर्गुण हैं, वे उत्पाद-विनाश वाले होने से द्रव्य में सदा नहीं रहते; पर गुण तो होने के कारण सदा ही द्रव्याश्रित हैं। यही गुण और पर्याय का भेद।

द्रव्य में सदा वर्तमान शक्तियाँ जो पर्याय की जनक बनती जाती हैं वे ही गुण हैं। उन गुणों में फिर गुणान्तर या शक्त्यन्तर से अनवस्था आती है; इसलिए द्रव्यनिष्ठ शक्तिरूप गुण निर्गुण ही होते हैं। आत्मा के गुण चेतना, सम्यक्स्य, चारित्र्य, आनन्द, यौनेन्द्रिय पुद्गल के गुण रूप, रस गन्ध, स्पर्श आदि हैं।

परिणाम का स्वरूप—

‘तद्भावः परिणामः। ४१।

उसका होना अर्थात् स्वरूप में स्थित वह वह ऊपर का ही परिणाम है।

पहले यह जगह परिणाम का भी कथन आया है। अतः यहाँ उसका स्वरूप बतलाया जा रहा है।

बौद्ध लोग वस्तु मात्र को क्षणस्थायी और निरन्वयविनाशी मानते हैं। इसलिए उनके मतानुसार परिणाम का अर्थ उत्पन्न होकर सर्वथा नष्ट हो जाना अर्थात् नाश के बाद किसी तत्त्व का कायम न रहना पण्डित होता है। नैयायिक आदि भेदवादी दर्शन जो गुण और द्रव्य का एकान्त भेद मानते हैं, उनके मतानुसार सर्वथा अविकृत द्रव्य में गुणों का उत्पन्न तथा नष्ट होना ऐसा परिणाम का अर्थ फलित होता है। इन दोनों पक्षों के सामने परिणाम के स्वरूप के संबन्ध में जैनदर्शन का मन्तव्यभेद दिखाना ही इस सूत्र का उद्देश्य है।

कोई द्रव्य या कोई गुण ऐसा नहीं है जो सर्वथा अविकृत रह सके। ज्ञेय अर्थात् अवस्थान्तरों को प्राप्त होते रहने पर भी कोई द्रव्य या कोई गुण अपनी मूल जाति-स्वभाव का त्याग नहीं करता। सारांश यह कि द्रव्य हो या गुण, सभी अपनी अपनी जाति का त्याग किये बिना ही किसिमसे निमित्तानुसार भिन्न भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त होते रहते हैं। ही द्रव्यों का तथा गुणों का परिणाम है।

आत्मा चाहे मनुष्यरूप हो या पशुपक्षीरूप, पर उन भिन्न भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त होते रहने पर भी उसमें आत्मत्व कायम रहता है। वी तरह चाहे ज्ञानरूप साकार उपयोग हो या दर्शनरूप निराकार उपयोग, व विषयक ज्ञान हो या पट विषयक, पर उन सब उपयोग पर्यायों में विनाश कायम रहता है। चाहे द्युक् अवस्था हो या व्युक् अवस्था, पर सुदृढ उन अनेक अवस्थाओं में भी अपना सुदृढत्व नहीं खोता। इसी तरह शुक्लरूप बदल कर कृष्ण हो, या कृष्ण बदल कर पीत

हो; तथापि उन विविध वर्णपर्यायों में रूपत्व स्वभाव कादम रहना। इसी तरह हर एक द्रव्य और उसके हर एक गुण के विना में पक्ष के चाहिए । ४१ ।

परिणाम के भेद तथा आभयविभाग-

अनादिरादिमांश्च । ४२ ।

रूपिष्वादिमान् । ४३ ।

योगोपयोगौ जीवेषु । ४४ ।

यह अनादि और आदिमान् दो प्रकारका है ।

रूपी अर्थात् पुद्गल द्रव्यों में आदिमान् है ।

जीवों में योग और उपयोग आदिमान् है ।

जिसके काल की पूर्व कोटी जानी न जा सके वह अनादि । जिसके काल की पूर्व कोटी शत हो सके वह आदिमान् कहा जाता है । अनादि और आदिमान् शब्द का उक्त अर्थ जो सामान्य रूप में प्रसिद्ध है; उसे मान लेने पर विविध परिणाम के आभय का विचार करते समय यही सिद्धान्त स्थिर होता है कि द्रव्य चाहे रूपी हो या अन्य सब द्रव्यों में अनादि और आदिमान् दोनों प्रकार का परिणाम पा जाता है । प्रवाद की अपेक्षा से अनादि और व्यक्ति की अपेक्षा से आदिमान् परिणाम सब में समान रूप से घट्टाया जा सकता है । ऐसा होने भी प्रस्तुत सूत्रों में तथा उनके भाष्य तक में उक्त अर्थ संशुद्ध रूप से स्पष्टतया क्यों नहीं कहा गया ? यह प्रश्न भाष्य की श्रुति में श्रुतिगत उठाया है और अन्त में स्वीकार किया है कि प्रस्तुतः सब द्रव्यों में अनादि तथा आदिमान् दोनों परिणाम होते हैं ।

सर्वार्थसिद्धि आदि दिगम्बर व्याख्या-ग्रन्थों में तो सत्र द्रव्यों में दोनों प्रकार के परिणाम होने का स्पष्ट कथन है; और उसका समर्थन भी किया है कि द्रव्य—सामान्य की अपेक्षा से अनादि और पर्याय—विशेष की अपेक्षा से आदिमान् परिणाम समझना चाहिए ।

दिगम्बर व्याख्याकारों ने बयालीस से चवालीस तक के तीन सूत्र सूत्रगठ में न रख कर “तद्भावः परिणामः” इस सूत्र की व्याख्या में ही परिणाम के भेद और उनके आश्रय का कथन सम्पूर्णतया तथा स्पष्टतया किया है । इससे जान पड़ता है कि उनको भी परिणाम के आश्रयविभाग रक्त प्रस्तुत सूत्रों तथा उनके भाष्य में अर्थत्रुटि अथवा अस्पष्टता अवश्य मालूम हुई होगी । जिससे उन्होंने अपूर्णार्थक सूत्रों को पूर्ण करने की अपेक्षा अपने वक्तव्य को स्वतंत्र रूप से कहना ही उचित समझा ।

छठा अध्याय

जीव और अजीव का निरूपण हो चुका, अब आस्रव का विस्तृत
क्रमप्राप्त है ।

योग के वर्णन द्वारा आस्रवका स्वरूप—

✓ कायवाङ्मनःकर्म योगः । १ ।

स आस्रवः । २ ।

काय, वचन और मन की क्रिया योग है ।

यही आस्रव अर्थात् कर्म का संबन्ध कराने वाला होने से आस्रव
संशक है ।

वीर्यान्तराय के क्षयोपशम या क्षय से तथा पुद्गलों के आत्मरूप में
होनेवाला आत्मप्रदेशों का परिस्पन्द—कम्पनव्यापार योग कहलाता है ।
इसके आलम्बनभेद से तीन भेद हैं : काययोग, वचनयोग और मनोदेव ।
औदारिकादि शरीर वर्गणाके पुद्गलों के आलम्बन से जो योग प्रयोजमान होता
है वह काययोग है । मतिशानावरण, अक्षर-भूतावरण आदि कर्म से
क्षयोपशम से उत्पन्न आन्तरिक व्याग्लम्बि होने पर भाषावर्गणा के अवलम्बन
से जो भाषा परिणाम के अभिमुख आत्मा का प्रदेश परिस्पन्द होता है वह
वाचयोग है । नोहन्दिन्द्रिय मतिशानावरण के क्षयोपशम रूप आन्तरिक व्यो-
ग्लम्बि होने पर मनोवर्गणा के अवलम्बन से जो मनःपरिणाम के अभिमुख
आत्मा का प्रदेशकम्पन होता है वह मनोयोग है ।

उक्त तीनों प्रकार का योग ही आस्रव कहलाता है । योग से
आस्रव कहने का कारण यह है कि योग के द्वारा ही आत्मा में कर्म प्रवेश
का आस्रवण—कर्मरूप में संबन्ध होता है । जैसे जलराश में लहरें

उ काने वाले नाले आदि का मुख या द्वार आध्व-वहन का निमित्त । से आसव कहा जाता है, वैसे ही कर्माश्रय का निमित्त होने के कारण । को आसव कहा जाता है । १, २ ।

योग के भेद और उनका कार्यभेद—

शुभः पुण्यस्य । ३ ।

अशुभः पापस्य । ४ ।

शुभयोग पुण्य का आसव—बन्धहेतु है ।

और अशुभयोग पापका आध्व है ।

कार्ययोग आदि तीनों योग शुभ भी हैं और अशुभ भी ।

योग के शुभत्व और अशुभत्व का आधार भावना की शुभाशुभता । शुभ उद्देश्य से प्रवृत्त योग शुभ और अशुभ उद्देश्य से प्रवृत्त योग शुभ है । कार्य—कर्मबन्ध की शुभाशुभता पर योग की शुभाशुभता निर्भर नहीं है; क्योंकि ऐसा मानने से सभी योग अशुभ ही कहे जायेंगे, कोई शुभ कहा न जा सकेगा; क्योंकि शुभ योग भी आठवें आदि गणानों में अशुभ शानावरणीय आदि कर्मों के बन्ध का कारण होता है ।

१. तीसरे और चौथे नेबरवाले दो सूत्रों के स्थान में 'शुभ पुण्यस्या-
मः पापस्य' ऐसा एक ही सूत्र तीसरे नेबर पर दिगम्बर ग्रन्थों में छपा
। परंतु राजवार्तिकमें "ततः सूत्रद्वयमनर्थकम्" ऐसा उल्लेख प्रस्तुत सूत्रों
। चर्चा में मिलता है; देखो पृष्ठ २४८ वार्तिक ७ की टीका । इस उल्लेख
जान पड़ता है कि व्याख्याकारों ने दोनों सूत्र साथ लिखकर उन पर एक
प ही व्याख्या की होगी और लिखने या छपानेवालों ने एक साथ सूत्र
। और साथ ही व्याख्या देकर दोनों सूत्रों को अलग अलग न मानकर
। ही सूत्र समझा होगा और उनके ऊपर एक ही नेबर लिख दिया होगा ।

२. इसके लिए देखो हिंदी चौथा कर्मग्रंथ—गुणस्थानों में बन्धाधिचार;
या हिंदी दूसरा कर्मग्रंथ ।

हिंसा, चोरी, अन्नह्न आदि कायिक व्यापार अशुभ करने। दया, दान, ब्रह्मचर्य पालन आदि शुभ काययोग है। सत्य हिंसा भाषण, मिथ्या भाषण, कठोर भाषण आदि अशुभ वाग्योग और सत्य भाषण, मृदु तथा सभ्य आदि भाषण शुभ वाग्योग है। दूसरे बुराई का तथा उनके बध का चिन्तन आदि करना अशुभ मनोयोग दूसरों की भलाई का चिन्तन तथा उनका उत्कर्ष देखकर प्रसन्न होना शुभ मनोयोग है।

शुभ योग का कार्य पुण्यप्रकृति का बन्ध और अशुभ का कार्य पाप प्रकृति का बन्ध है। ऐसा प्रस्तुत सूत्रों का विधान अतीव क्योंकि संक्षेप—कर्मण की मन्दता के समय होनेवाला योग शुभ संक्षेप की तीव्रता के समय होनेवाला योग अशुभ करवाता है। अशुभ योग के समय प्रयम आदि गुणस्थानों में जानावरणीय आदि पुण्य, पाप प्रकृतियों का यथासम्भव बन्ध होता है, वे ही ठीक प्रकार स्थानों में शुभयोग के समय भी सभी पुण्य, पाप प्रकृतियों का बन्धन होता ही है। फिर शुभयोग का पुण्य के बन्धकारण रूप से और अशुभ योग का पाप के बन्धकारण रूप से अलग-अलग विधान कैसे हो सकता है ? इसलिए प्रस्तुत विधान को मुख्यतया अनुभागबन्ध की ही समझना चाहिए। शुभ योग की तीव्रता के समय पुण्य प्रकृति अनुभाग—रस की मात्रा अधिक और पाप प्रकृतियों के अनुभाग मात्रा हीन निष्पन्न होती है। इससे उत्पन्न अशुभ योग की तीव्रता के समय पाप प्रकृतियों का अनुभागबन्ध अधिक और पुण्य प्रकृति अनुभागबन्ध अल्प होता है। इसमें जो शुभयोगजन्य पुण्यानुभाग अधिकमात्रा और अशुभयोगजन्य पापानुभाग की अधिक मात्रा है, प्राधान्य मान कर सूत्रों में अनुक्रम से शुभ योग को पुण्य का और अशुभ योग को पाप का बन्धकारण कहा है। शुभ-योगजन्य पापानुभाग की

मात्रा और अशुभयोगजन्य पुण्यानुभाग की हीन मात्रा विवक्षित नहीं है; क्योंकि लोक की तरह शास्त्र में भी प्रधानता से व्यवहार करने का नियम प्रसिद्ध है। ३, ४।

स्वामिभेद से योग का फलभेद-

सकपायकपाययोः साम्प्रतयिकेर्यापथयोः । ५ ।

कपायसहित और कपायरहित आत्मा का योग अनुक्रम से साम्प्रतयिक कर्म और ईर्यापथ कर्म का बन्धहेतु—आसन्न होता है।

जिनमें क्रोध, लोभ आदि कपायों का उदय हो वह कपायसहित और जिनमें न हो वह कपायरहित हैं। पहले से दसवें गुणस्थान तक के सभी जीव न्यूनाधिक प्रमाण में सकपाय हैं और ग्यारहवें आदि आगे के गुणस्थान वाले अकपाय हैं।

आत्मा का साम्प्रतय—पराभव करनेवाला कर्म साम्प्रतयिक कहलाता है। जैसे गीले चमड़े के ऊपर हवा द्वारा पड़ी हुई रज उसके साथ चिपक जाती है, वैसे योग द्वारा आकृष्ट होनेवाला जो कर्म कपायोदय के कारण आत्मा के साथ संबद्ध होकर स्थिति पा लेता है, वह साम्प्रतयिक है। सूती भीत के ऊपर लगे हुए लकड़ी के गोले की तरह योग से आकृष्ट जो कर्म कपायोदय न होने के कारण आत्मा के साथ लग कर तुरन्त ही छूट जाता है वह ईर्यापथ कर्म कहलाता है। ईर्यापथ कर्म की स्थिति सिर्फ एक समय की मानी गई है।

कपायोदय वाले आत्मा काययोग आदि तीन प्रकार के शुभ, अशुभ योग से जो कर्म बांधते हैं वह साम्प्रतयिक हैं; अर्थात् कपाय की तीव्रता,

१. "प्राधान्येय व्यपदेशा भवन्ति" यह न्याय जैसे—जहां ब्राह्मणों की प्रधानता हो या संख्या अधिक हो, अन्य वर्ण के लोग होने पर भी वह गौव ब्राह्मणों का कहलाता है।

मंदता के अनुसार अधिक या कम स्थिति वाला होता है; और कदाचित् शुभाशुभ विपाक का कारण भी होता है। परन्तु कपापक्षक आत्म तन्त्रे प्रकार के योग से जो कर्म बांधते हैं वह कपाय के अभाव के कारण न हों विपाकजनक होता है और न एक समय से अधिक स्थिति ही प्राप्त होती है। ऐसे एक समय की स्थिति वाले कर्म को ईर्ष्यापक्षक नाम देने का कारण यह है कि वह कर्म कपाय के अभाव में गिरके ईर्ष्या-गमनागमनारी क्रिया के पथ द्वारा ही बांधा जाता है। सारांश यह कि तीनों प्रकार के योग समान होने पर भी अगर कपाय न हो तो उपाहित कर्म में स्थिति या रस का बंध नहीं होता। स्थिति और रस दोनों का बंधकारण कपाय ही है। अतएव कपाय ही संसार की असली जड़ है। ५।

सांख्यिक कर्मासय के भेद-

अग्रतकपायेन्द्रियक्रियाः पञ्चचतुःपञ्चपञ्चविंशतिसंख्याः
पूर्वस्य भेदाः । ६ ।

पूर्व के अर्थात् दो में से पहले सांख्यिक कर्मासय के अग्र, कपाय, इन्द्रिय और क्रिया रूप भेद हैं जो अनुक्रम में संख्या में पाँच, चार, पाँच और पचीस हैं।

जिन हेतुओं से सांख्यिक कर्म का बन्ध होता है वे सांख्यिक कर्म के आसय कहलाते हैं। ऐसे आसय संपाद्य जीवों में ही पाये जा सकते हैं। प्रस्तुत सूत्र में जिन आसयभेदों का कथन है वे सांख्यिक कर्मासय ही हैं, क्योंकि वे कपायमूलक हैं।

है। यों इन्द्रिय का अर्थ उसकी गग-द्वेष युक्त प्रवृत्ति से है; क्योंकि तिरफे स्वप्नमात्र से कोई इन्द्रिय कर्मबन्ध का कारण नहीं हो सकती और न; इन्द्रियों की राग-द्वेष रहित प्रवृत्ति ही कर्मबन्ध का कारण हो सकती है।

पञ्चोक्त क्रियाओं के नाम और उनके लक्षण इस प्रकार हैं: १. सम्प-स्पर्शक्रिया वर है जो देव, गुरु और शास्त्र की पृज्ञापतिवर्ति रूप होने से भगवत्त्व का पोषक है। २. मिथ्यात्व क्रिया यः है जो मिथ्यात्व मोह-रूपकर्म के मूल से होनेवाली सराग देव की स्तुति, उपासना आदि रूप है। ३. शरीर आदि द्वारा जाने, आने आदि में सक्रिय प्रवृत्ति करना योग क्रिया है। ४. स्वागी होकर भोगवृत्ति की ओर झुकना समादान-क्रिया है। ५. ईर्ष्यापथकर्म—एक सामयिक कर्म के रंधन या वेदन की तरणभूत क्रिया ईर्ष्यापथक्रिया है।

१. दुष्टभाव मुक्त होकर प्रयत्न करना अर्थात् किसी काम के लिए प्रयत्न होना कायिकी क्रिया है। २. हिंसाकारी साधनों को ग्रहण करना ताधिकरणीकी क्रिया है। ३. क्रोध के आवेश से होनेवाली क्रिया प्रादो-की क्रिया है। ४. प्राणियों की सतानेवाली क्रिया पाप्मातिपातिकी क्रिया है। ५. प्राणियों को प्रेणों से विद्युत् करने की क्रिया प्राणातिपातिकी क्रिया है।

१. रागवश होकर रमणीय रूप को देखने की वृत्ति दर्शनक्रिया है। २. प्रमादवश होकर स्पर्श करने लायक वस्तुओं के स्पर्शानुभव की वृत्ति श्रवणक्रिया है। ३. नये शब्दों को ब्रनाना प्रात्ययिकी क्रिया है। ४. स्त्री, पशु और पशुओं के जाने आने की जगह पर मल, मूत्र आदि त्यागना मन्तानुपातनक्रिया है। ५. अवलोकन और प्रमाज्जन नहीं की हुई जगह शरीर आदि रखना अनामोगक्रिया है।

१. पाँच इन्द्रियों; मन-वचन-कायबल; उद्भूतमिःश्राव, और आयुः दश प्राण हैं।

१. जो किया दूसरे के करने की हो उसे स्वयं कर देना सामर्थ्य है। २. पापकारी प्रवृत्ति के लिए अनुमति देना निवर्तकिया है। ३. स्वयं ने जो पापकार्य किया हो उसे प्रकाशित कर देना विशारद है। ४. पालन करने की शक्ति न होने से शास्त्रोक्त आशु के विपरीत प्रवृत्ति का भाशाध्यापादिकों अथवा आनयनी किया है। ५. धूर्तता और भयानकता शास्त्रोक्त विधि करने का अनादर अनवकांक्ष किया है।

१. काटने पीटने और घात करने में स्वयं सम रहना और दूसरों की वैसी प्रवृत्ति देखकर खुश होना आरम्भकिया है। २. जो किया करने का नाश न होने के लिए की जाय वह परिमर्दिणी किया है। ३. राजा, राजा आदि के विषय में दूसरों को ठगना मायाकिया है। ४. मिथ्यावादि के अर्थ प्रवृत्ति करने, करने में निरत मनुष्य को 'तू ठीक करता है' इत्यादि कहकर प्रशंसा आदि द्वारा और भी मिथ्यात्व में दृढ़ करना मिथ्याकिया है। संयमघातिकर्म के प्रभाव के कारण पापव्यापार में निरत होना अप्रत्यास्थान किया है।

पाँच पाँच कियाओं का एक, ऐसे उक्त पाँच पंचकों में से किसी एककी किया साम्प्रदायिक कर्म का आसन्न नहीं है; और यह कि कर्मायमरित होने के कारण साम्प्रदायिक कर्म की बन्धकारण है। उक्त सब कियाओं को साम्प्रदायिक कर्मायम वहा है सो साहस्य की हो समस्ताना चाहिए। यद्यपि-अमर, इन्द्रियप्रवृत्ति और उक्त कियाओं की बन्धकारणता रागद्वेष पर ही अवलम्बित है; इसलिए यादृशः साधक कर्माय की साम्प्रदायिक कर्म का बन्धकारण है, यद्यपि कर्माय से अमर आदि का बन्धकारण रूप से सूत्र में जो कथन किया है वह बन्धकारण कीन कीन ही प्रवृत्ति व्यवहार में मुख्यतया नष्ट आती है, और यही अमिताधी को किस किम प्रवृत्ति को रोकने की ओर प्रवृत्ति देना को बन्ध समस्ताने के लिए है। ६।

बन्धकारण समान होने पर भी परिणामभेद से कर्मबन्ध में विशेषता—

तीव्रमन्दज्ञाताज्ञातभाववीर्याऽधिकरणविशेषेभ्यस्तद्विशेषः । ७ ।

तीव्रभाव, मंदभाव, ज्ञातभाव, अज्ञातभाव, वीर्य और अधिकरण के र से उसकी अर्थात् कर्मबन्ध की विशेषता होती है ।

प्राणातिपात, इन्द्रियव्यापार और सम्यक्त्वक्रिया आदि उक्त आसन्न-कारण समान होने पर भी तत्तन्मय कर्मबन्ध में किस किस कारण से भेद होता है यही इस सूत्र में दिखाया गया है ।

बाह्य बन्धकारण समान होने पर भी परिणाम की तीव्रता और मंदता कारण कर्मबन्ध भिन्न भिन्न होता है । जैसे एक ही हृदय को देखनेवाले व्यक्ति में से मंद आसक्तिपूर्वक देखनेवाले की अपेक्षा तीव्र आसक्ति देखने वाला कर्म को तीव्र ही बांधता है । इशदापूर्वक प्रवृत्ति करना व भाव है और बिना इशदे के कृत्य का हो जाना अज्ञातभाव है । ज्ञात व अज्ञात भाव में बाह्य व्यापार समान होने पर भी कर्मबन्ध में फर्क होता है । जैसे एक व्यक्ति हरिण को हरिण समझ कर घाण से बाँध जाता है और दूसरा घाण चलाता तो है किसी निर्जीव निशान पर, किन्तु उसे घाँच में वह हरिण को बाँध डालता है । भूल से मारनेवाले की अपेक्षा संमत् पूर्वक मारनेवाले का कर्मबन्ध उत्कट होता है । वीर्य-विशेष भी कर्मबन्ध की विचित्रता का कारण होता है । जैसे—दान, श्रम आदि कोई शुभ काम हो या हिंसा, चोरी आदि अशुभ काम भी शुभाशुभ कामों को बलवान् मनुष्य जिस आसानी और उत्साह से कर सकता है, निर्बल मनुष्य उन्हीं कामों को बड़ी कठिनता से कर पाता । इसलिए बलवान् की अपेक्षा निर्बल का शुभाशुभ कर्मबन्ध मन्द ही होता है ।

अन्त में कार्य को करना आरम्भ कहलाता है । अर्थात् कार्य की संकल्पनात्मक सूक्ष्म अवस्था से लेकर उसको प्रकट रूप में पूरा कर देने तक की अवस्थाएँ होती हैं, जो अनुकूल से संरम्भ, समारम्भ और आरम्भ कहलाती हैं । योग के तीन प्रकार पहले कहे जा चुके हैं । इस का मतलब करना, कारित का मतलब दूसरे से करना और अनुमत का मतलब किसी कार्य में सम्मत होना है । क्रोध, मान आदि चारों कषाय प्रसिद्ध हैं ।

जब कोई संसारी जीवदान आदि शुभ या दिसा आदि अशुभ चीजों से संबन्ध रखता है, तब या तो वह क्रोध से या मान आदि किसी कषाय से प्रेरित होता है । कषायप्रेरित होकर भी कभी वह स्वयं कर दे, या दूसरे से करवाता है, अथवा दूसरे के काम में सम्मत होता है इसी तरह वह कभी उस काम के लिए कायिक, मानिक और मानसिक संरम्भ, समारम्भ या आरम्भ से मुक्त अवस्था होता है । ९ ।

परमाणु आदि मूर्त वस्तु, द्रव्य अग्नीवाधिरूप है । जीव को शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होनेवाला मूर्त द्रव्य जिस स्थिति में वर्तमान पाया जा सकता है वह सब भाव अग्नीवाधिरूप है । अग्नीवाधिरूप के मुख्य चार भेद यतलाए हैं । जैसे निर्वर्तना—रक्षण, निक्षेप—रखना, संयोग—मिलना और निसर्ग—प्रवर्तन । निर्वर्तना के मूल गुणनिर्वर्तना और उत्तरगुणनिर्वर्तना ऐसे दो भेद हैं । पुद्गल द्रव्य की औदारिक आदि धारारूप रचना अन्तरात् साधन रूप से जीव को शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होती है वह मूलगुणनिर्वर्तना और पुद्गल द्रव्य की धातु, लवण, पत्थर आदि रूप परिवर्तित होकर साधन रूप से जीव को शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होती है वह उत्तरगुणनिर्वर्तना है ।

निक्षेप के अवयववैधित्यनिक्षेप, मुख्यमार्गित्यनिक्षेप, सरसनिक्षेप और अनामोगनिक्षेप ऐसे चार भेद हैं । प्रायवेद्य किसे बिना ही अक्षर

अच्छी तरह देखे बिना ही किसी वस्तु को कहीं भी रख देना अप्रत्यवेक्षित-
निक्षेप है। प्रत्यवेक्षण करने पर भी ठीक तरह से प्रमार्जन किये बिना ही
वस्तु को जैसे तैसे रख देना दुष्प्रमार्जितनिक्षेप है। प्रत्यवेक्षण और प्रमार्जन
दिये बिना ही सहसा अर्थात् जल्दी से वस्तु को रखना सहसानिक्षेप है।
अशोग के बिना ही किसी वस्तु को कहीं रख देना अनाभोगनिक्षेप है।

संयोग के दो भेद हैं : अन्न, जल आदि का संयोजन करना तथा
पात्र आदि उपकरणों का संयोजन करना—अनुक्रम से भक्षण—
गाधिकरण और उपकरण-संयोगाधिकरण है।

शरीर का, वचन का और मन का प्रवर्तन अनुक्रम से कायनिसर्ग,
वचननिसर्ग और मनोनिसर्ग रूप से तीन निसर्ग हैं। १०।

आठ प्रकारों में से प्रत्येक सांप्रदायिक कर्म के भिन्न भिन्न
बन्धहेतुओं का कथन—

तत्प्रदोषनिहवमात्सर्यान्तरायासादनोपघाता ज्ञानदर्श-
नावरणयोः । ११।

दुःखशोकतापाक्रन्दनवधपरिदेवनान्यात्मपरोभयस्थान्य-
सद्वेद्यस्य । १२।

भूतव्रत्यनुकम्पा दानं सरागसंयमादियोगः क्षान्तिः
शौचमिति सद्वेद्यस्य । १३।

केवलश्रुतसङ्गधर्मदेवावर्णवादो दर्शनमोहस्य । १४।

कपायोदयात्तीव्रपरिणामश्चारित्रमोहस्य । १५।

वह्नारम्भपरिग्रहत्वं च नारकस्यायुपः । १६।

माया तैर्यग्योनस्य । १७।

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं स्वभावमार्दवाज्यं च मानुषस्य ।।

निःशीलव्रतत्वं च सर्वेषाम् । १९ ।

सरागसंयमसंयमासंयमाकामनिर्जगत्पतिभि
देवस्य । २० ।

योगवक्रता विसंवादनें चाशुभस्य नाशः । २१ ।

विपरीतं शुभस्य । २२ ।

दर्शनविशुद्धिर्विनयसंपन्नता शीलमतेष्वनतिचारोऽर्जुन

ज्ञानोपयोगसंवेगौ शक्तितस्त्यागतपत्नी सहस्रायुसमा

वैयाघ्रच्यकरणमर्हदाचार्यबहुश्रुतप्रवचनमक्तिरावश्यम्

परिहाणिर्मार्गप्रभावना प्रवचनवत्सलत्वमिति

तीर्थकृत्त्वस्य । २३ ।

परात्मनिन्दाप्रशंसे सदसद्गुणाच्छादनोद्भावने च न

गोत्रस्य । २४ ।

तद्विपर्ययो नीचैष्ट्यनुत्सेकौ चोत्तरस्य । २५ ।

विभ्रमकरणमन्तरायस्य । २६ ।

तत्प्रदोष, निन्दन, मात्सर्य, अन्तर्गत, आश्रय, और अन्य
मानावरण कर्म तथा दर्शनावरण कर्म के सम्बन्धे—आश्रय है ।

निज आत्मा में, पर आत्मा में या दोनों आत्मा में विनि-
यमन दुःख, शोक, ताप, आनन्दन, यम और परिदेवन के सम्बन्धे
कर्म के सम्बन्धे है ।

भूत-भनुकन्या, नति-अनुकन्या, दान, समान संप्रसारि और
और शीघ्र से सातावेदनीय कर्म के सम्बन्धे है ।

चैतन्यहीन, भुत, संप, धर्म और देव का अस्मिताद्वयत्व के बन्धने का बन्धने है।

कर्म के उदय से होने वाला संप्रसारण आत्मशरीर का चरित्र है।

बहुत आरम्भ और बहुत परिश्रम के नरकानु के बन्धने है।

नाना विषय-आयु का बन्धने है।

आरम्भ आरम्भ, अल्प परिश्रम, स्वभाव की मृदुता और मरणा के बन्धने है।

सौख्य और नरक होना तथा पूर्ण भ्रम आरम्भ और, आयु के बन्धने है।

सौख्यसंयम, संयमसंयम, अस्मिताद्वय और सत्त्व में देवत्व के बन्धने है।

१. द्वापर प्रमाण के अनुसार इस सूत्र का ऐसा अर्थ है कि निर्दोषत्व और निर्दोषत्व से दोनों नरक आदि तीन आयु के बन्धने है।

और भोगभूमि में उत्पन्न मनुष्यों की अपेक्षा से निर्दोषत्व और निर्दोषत्व से देवत्व के बन्धने का सम्बन्ध

परन्तु इस भाग्य की वृत्ति में परमेश्वर जान करके इस बात की पूर्ण

आत्मज्ञान के लिये ही विद्वानों को सूचित किया है।

२. द्वापर प्रमाण में देवत्व के प्रस्तुत सूत्र में इन अर्थों के अन्वय का एक और भी आशय गिनाया है, और उसके लिए इस सूत्र के बाद से एक सूत्र "सम्पत्तव च" ऐसा अर्थ सूत्र है। इस परम्परा के अनुसार उक्त सूत्र का अर्थ ऐसा है कि सम्पत्तव तीर्थ आदि कल्याणकारी चीजों की आयु का सम्बन्ध है। माध्य में यह बात नहीं है। फिर भी देवत्व में सम्पत्तव में दूसरे कई आशय गिनाते हुए सम्पत्तव को जोड़े दिया है।

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं स्वभावमार्दवाज्यं च मानुष्यं ।
निःशीलव्रतत्वं च सर्वेषाम् । १९ ।

सरागसंयमसंयमासंयमाकामनिर्जगत्तपामि
देवस्य । २० ।

योगवक्रता विसंवादने चाशुभस्य नाम्नः । २१ ।
विपरीतं शुभस्य । २२ ।

दर्शनविशुद्धिर्विनयसंपन्नता शीलव्रतेष्वनतिचारोऽर्क
ज्ञानोपयोगसंवेगौ शक्तितस्त्वागतपत्नी सहस्रायुषम्
वैयाघ्रच्यकरणमर्हदाचार्यबहुयुतप्रवचनमक्तिरावन्त
परिहाणिर्मार्गप्रभावना प्रवचनवत्सलत्वमिति
तीर्थकृच्चस्य । २३ ।

परात्मनिन्दाप्रशंसे सदसद्गुणाच्छादनोद्भावे च
गोत्रस्य । २४ ।

तद्विपर्ययो नीचैष्यत्यनुत्तरेकौ चोद्यतस्य । २५ ।

विभ्रकरणमन्तराधस्य । २६ ।

तत्प्रदोष, निहव, मात्सर्य, अन्तर्धन, आतारन, और अन्तर्
ज्ञानावरण कर्म तथा दर्शनादरण कर्म के बन्धदेतु—आत्मन है ।

निज आत्मा में, पर आत्मा में या दोनों आत्मा में स्थि—
गमन दुःख, शोक, ताप, आनन्दन, तप और परिदेवन ये अन्तर्धन
कर्म के बन्धदेतु हैं ।

भूत-अनुकम्पा, मति-अनुकम्पा, दान, मरणा शेषकर्म को
और शीघ्र में सात-पेदनीय कर्म के बन्धदेतु हैं ।

केवलज्ञानी, भुत, संघ, धर्म और देव का अवर्णवाद दर्शनमोहनीय कर्म का बन्धहेतु है।

कषाय के उदय से होने वाला ताम्र आत्मपरिणाम चारित्रमोहनीय कर्म का बन्धहेतु है।

बहुत आरम्भ और बहुत परिग्रह ये नरकायु के बन्धहेतु हैं।

माया तिर्यच-आयु का बन्धहेतु है।

अल्प आरम्भ, अल्प परिग्रह, स्वभाव की मृदुता और सरलता ये मनुष्य-आयु के बन्धहेतु हैं।

शीलरहित और व्रतरहित होना तथा पूर्वोक्त अल्प आरम्भ आदि, सभी आयुओं के बन्धहेतु हैं।

सरागसंयम, संयमासंयम, अकामनिर्जरा और बालतप ये देवायु के बन्धहेतु हैं।

१. दिगम्बर परम्परा के अनुसार इस सूत्र का ऐसा अर्थ है कि निःशीलत्व और निर्व्रतत्व ये दोनों नारक आदि तीन आयुओं के आस्रव हैं। और भोगभूमि में उत्पन्न मनुष्यों की अपेक्षा से निःशीलत्व और निर्व्रतत्व ये दोनों देवायु के भी आस्रव हैं। इस अर्थ में देवायु के आस्रव का समावेश होता है, जिसका वर्णन भाष्य में नहीं आया; परन्तु इसी भाष्य की वृत्ति में वृत्तिकार ने विचारपूर्वक भाष्य की यह त्रुटि जान करके इस बात की पूर्ति आगमानुसार कर लेने के लिये ही विद्वानों को सूचित किया है।

२. दिगम्बर परम्परा में देवायु के प्रस्तुत सूत्र में इन आस्रवों के अलावा दूसरा एक और भी आस्रव गिनाया है, और उसके लिए इस सूत्र के बाद ही एक दूसरा "सम्यक्त्वं च" ऐसा अलग सूत्र है। इस परम्परा के अनुसार उक्त सूत्र का अर्थ ऐसा है कि सम्यक्त्व सौधर्म आदि कल्पयासी देवों की आयु का आस्रव है। भाष्य में यह बात नहीं है। फिर भी वृत्तिकार ने भाष्यवृत्ति में दूसरे कई आस्रव गिनाते हुए सम्यक्त्व को भी ले लिया है।

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं स्वभावमार्दवाजैव च मानुसम् ।।

निःशीलव्रतत्वं च सर्वेषाम् । १९ ।

सरागसंयमसंयमासंयमाकामनिर्जगत्तपोभि
देवस्य । २० ।

योगवक्रता विसंवादने चाशुभस्य नाशः । २१ ।

विपरीतं शुभस्य । २२ ।

दर्शनविशुद्धिर्विनयसंपन्नता शीलव्रतैश्चनतिनारोप्यते

ज्ञानोपयोगसंवेगौ शक्तिरस्त्वागतपत्नी महत्साधुसत्त्व

वैयाघ्रचरणमर्हदाचार्यबहुभुतप्रवचनभक्तिगच्छरा

परिहाणिमार्गप्रभावना प्रवचनवत्सलत्वमिति

तीर्थकृच्चस्य । २३ ।

परात्मनिन्दाप्रशंसे सदग्रद्गुणाच्छादनोद्भाषने च कौ

गोप्रस्य । २४ ।

तद्विपर्ययो नीचैषुत्यनुत्सेकौ चोत्तरस्य । २५ ।

विमर्शकरणमन्तरायस्य । २६ ।

वाप्रदोष, निन्द्य, मातर्ष्य, अन्तराय, आशंशन, और वत्स
जानावरण कर्म तथा दर्शनावरण कर्म के बन्धहेतु—आचार है ।

निज आत्मा में, पर आत्मा में या दोनों आत्मा में स्थित—
मान दुःख, शोक, तान, आचन्दन, यथ और परिदेवन के बन्धहेतु
कर्म के बन्धहेतु हैं ।

भूत-अनुकम्पा, भक्ति-अनुकम्पा, दान, सद्गुरु-सत्कर्मदि शोध, क
और शोध में सातादेहनीय कर्म के बन्धहेतु हैं ।

देवलशानी, भुत, संध, धर्म और देव का अवर्णवाद दर्शनमोहनीय कर्म का बन्धहेतु है ।

कषाय के उदय से होने वाला तोम्र आत्मपरिणाम चारित्र्यमोहनीय कर्म का बन्धहेतु है ।

बहुत आरम्भ और बहुत परिग्रह ये नरकायु के बन्धहेतु हैं ।

माया तिर्यच-आयु का बन्धहेतु है ।

अल्प आरम्भ, अल्प परिग्रह, स्वभाव की मृदुता और सरलता ये मनुष्य-आयु के बन्धहेतु हैं ।

शीलरहित और व्रतरहित होना तथा पूर्वोक्त अल्प आरम्भ आदि, नर्मी आयुओं के बन्धहेतु हैं ।

संयमासंयम, अकामनिर्जरा और बालतप ये देवायु के बन्धहेतु हैं ।

१. दिगम्बर परम्परा के अनुसार इस सूत्र का ऐसा अर्थ है कि निःशीलत्व और निर्भ्रतत्व ये दोनों नारक आदि तीन आयुओं के आस्रव हैं । और भोगभूमि में उत्पन्न मनुष्यों की अपेक्षा से निःशीलत्व और निर्भ्रतत्व ये दोनों देवायु के भी आस्रव हैं । इस अर्थ में देवायु के आस्रव का समावेद होता है, जिसका वर्णन भाष्य में नहीं आया; परन्तु इसी भाष्य की वृत्ति में वृत्तिकार ने विचारपूर्वक भाष्य की यह भ्रुति जान करके इस बात की पूर्ति आगमानुसार कर लेने के लिये ही विद्वानों को सूचित किया है ।

२. दिगम्बर परम्परा में देवायु के प्रस्तुत सूत्र में इन आस्रवों के अलावा दूसरा एक और भी आस्रव गिनाया है, और उसके लिए इस सूत्र के बाद भी एक दूसरा "सम्यक्त्वं च" ऐसा अलग सूत्र है । इस परम्परा के अनुसार उक्त सूत्र का अर्थ ऐसा है कि सम्यक्त्व सौधर्म आदि कल्पवासी देवों की आयु का आस्रव है । भाष्य में यह बात नहीं है । फिर भी वृत्तिकार ने भाष्यवृत्ति में दूसरे कई आस्रव गिनाते हुए सम्यक्त्व को भी ले लिया है ।

योग की यत्नता और विसंवाद ये अशुभ नामधर्म के बन्धहेतु
विपर्यय अर्थात् योग की अवयवता और भविष्यवाद धर्म
के बन्धहेतु हैं ।

दर्शनविमृष्टि, विनयसंपन्नता, शील और श्रद्धा में अन्तर्भाव
ज्ञान में सतत उपयोग तथा सतत संशय, शक्ति के अनुसार स्थान और
संप्र और साधु की समाधि और वैपाकरव करना, अरिहंत, भगवत्, श्री
तथा प्रवचन की भक्ति करना, आवश्यक किया की न - सोइस, सेवा
की प्रभावना और प्रवचनवारस्य ये सब तीर्थेकर नामधर्म के बन्धहेतु
परनिन्दा, आत्मप्रशंसा, सद्गुणों का आच्छादन और अशुभ
प्रकाशन ये नीच गोत्र के बन्धहेतु हैं ।

उनका विपर्यय अर्थात् परप्रशंसा, आत्मनिन्दा आदि तथा ज्ञान
और निरभिमानता ये उत्तम गोत्रधर्म के बन्धहेतु हैं ।

दानादि में विम्र दालना अन्तराधर्म का बन्धहेतु है ।

यहाँ से लेकर इस अध्याय के अन्त तक प्रत्येक मूल कर्मधर्म
बन्धहेतुओं का क्रमशः वर्णन है । यद्यपि सब कर्मधर्मों के ही
सामान्य रूप से योग और कर्माय ही हैं, तथापि कर्माधर्म और
की प्रवृत्तियों में से कौन कौन सी प्रवृत्ति किस किस कर्म के बन्ध
हो सकती है, इसी बात को विभाग पूर्वक पतलना प्राप्ति प्रत्येक
उद्देश्य है ।

१. ज्ञान, ज्ञानी और ज्ञान के नाशनों पर इस ज्ञान के
अर्थात् ज्ञानज्ञान के निरूपण के समय कोई अपने मन ही मन में ज्ञान
ज्ञानाधर्मों और के प्रति, उसके बन्ध के प्रति, अपना प्रतीक
दर्शनार्थनामधर्मों के प्रति मालते रहते हैं, यदि तत्पश्चात्-ज्ञान
के बन्धहेतुओं का बन्धता है । २. कोई किसी में जो वह जो
साधन मागे, वह ज्ञान तथा ज्ञान के कोश

होने पर भी कष्टित भाव से यह कहना कि मैं नहीं जानता अथवा मैं पान्त बन्धु है ही नहीं, यह ज्ञाननिवृत्त है। ३. ज्ञान अन्तरात्मक और परित्र हो, तथा देने योग्य भी हो, फिर भी उसके अन्तरात्मक के मिलने पर उसे न देने का कष्टित हुआ ही ज्ञानमान्य है। ४. कष्टित भाव से ज्ञानप्राप्ति में किसी को बाधा पहुँचाना ही ज्ञानमान्य है। ५. इसका कोई ज्ञान दे रहा हो, तब बाधा उपजा देने में कष्टित भाव करना ज्ञानादायक है। ६. किसी ने उचित ही कहा है, 'हैं' में अपनी अपनी मति के कारण अत्युक्त भावित होने में उचित उचित ईश्वर ज्ञानादायक कहलाता है।

जब पूर्वोक्त प्रत्येक, निवृत्त आदि ज्ञान, ज्ञानी या उसके साधक हरि के साथ संबन्ध रखते हैं, तब वे ज्ञानमद, ज्ञाननिवृत्त आदि कह्यते हैं; और दर्शन-सामान्य बोध, दर्शनी अपना दर्शन दे ज्ञानमान्य है।

- प्र०—आसादन और उपशात में क्या अन्तर है ?
 उ०—ज्ञान के विद्यमान होने पर भी ज्ञानी विनय से कान्त, दूसरे के दर्शनानुसार अन्तरात्मक भावों से अज्ञान भाव कर उसे नष्ट करने का प्रयत्न, इन दोनों के बीच यही अन्तर है। ११।
 १. बाध वा आन्तरिक निमित्त से बाधा का होता दुःख है।
 २. किसी विनयी के संबन्ध के दृष्टे से चिन्ता और भेद होता दुःख है। ३. अपमान से मन कष्टित होने के कारण जो तीव्र संताप होता है वह ताप है। ४. गहद गहर से आँसू गिराने के साथ रोना-पीटना आक्रन्दन है।
 ५. किसी के प्राण लेना बल है। ६. विमुख भाविक

योग की वकता और विसंवाद ये अशुभ नामकर्म के अन्य विपर्यय अर्थात् योग की अवकता और अविसंवाद शुभ के बन्धहेतु हैं।

दर्शनविशुद्धि, विनयसंपन्नता, शील और मत्तो में अत्यन्त ज्ञान में सतत उपबोग तथा सतत संवेग, शक्ति के अनुसार त्याग संघ और साधु की समाधि और वैयावृत्य करना, अरिहंत, आचार्य तथा प्रवचन की भक्ति करना, आवश्यक क्रिया को न छोड़ना, की प्रभावना और प्रवचनवात्सल्य ये सब तीर्थंकर नामकर्म के अन्य

परनिन्दा, आत्मप्रशंसा, सद्गुणों का आच्छादन और भक्त प्रकाशन ये नीच गोत्र के बन्धहेतु हैं।

उनका विपर्यय अर्थात् परप्रशंसा, आत्मनिन्दा आदि तप और निरभिमानता ये उच्च गोत्रकर्म के बन्धहेतु हैं।

दानादि में विघ्न डालना अन्तरायकर्म का बन्धहेतु है।

यहाँ से लेकर इस अध्याय के अन्त तक प्रत्येक मूल के बन्धहेतुओं का क्रमशः वर्णन है। यद्यपि सब कर्मप्रवृत्तियों के सामान्य रूप से योग और कर्माय ही हैं, तथापि कर्मायत्रन्य अर्थात् प्रवृत्तियों में से कौन कौन सी प्रवृत्ति किस किस कर्म के बन्धहेतु हो सकती है, इसी बात को विभाग पूर्वक बतलाना प्रवृत्तियों का उद्देश्य है।

१. ज्ञान, ज्ञानी और ज्ञान के साधनों पर द्वेष करना अर्थात् तत्त्वज्ञान के निरूपण के समय कोई अपने मन ही मन ज्ञानावरणीय और दर्शनावरणीय कर्मों के बन्धहेतुओं का स्वरूप के प्रति, उसके वस्त्र के प्रति, अथवा उसके प्रति जलते रहते हैं, यही तत्त्वज्ञान के बन्धहेतु है। २. कोई किसी से कुछ साधन माँगे, तब ज्ञान तथा ज्ञान के

पास होने पर भी कलुषित भाव से यह कहना कि मैं नहीं जानता अथवा
 मे पास वह वस्तु है ही नहीं, यह ज्ञाननिहव है । ३. ज्ञान अभ्यस्त
 और परिपक्व हो, तथा देने योग्य भी हो, फिर भी उसके अधिकारी
 प्रादक के मिलने पर उसे न देने का कलुषित वृत्ति ही ज्ञानमात्सर्य है ।
 ४. कलुषित भाव से ज्ञानप्राप्ति में किसी को बाधा पहुँचाना ही ज्ञानान्तराय
 है । ५. दूसरा कोई ज्ञान दे रहा हो, तब बाणी अथवा शरीर से उसका
 श्लेष करना ज्ञानासादन है । ६. किसी ने उचित ही कहा हो, फिर भी
 अपनी उलट्टी मति के कारण अयुक्त भासित होने से उलट्टा उसके दोष
 प्रकाशना उपघात कहलाता है ।

जब पूर्वोक्त प्रद्वेष, निहव आदि ज्ञान, ज्ञानी या उसके साधन
 आदि के साथ संबन्ध रखते हों, तब वे ज्ञानप्रद्वेष, ज्ञाननिहव आदि
 कहलाते हैं; और दर्शन-सामान्य बोध, दर्शनी अथवा दर्शन के साधन के
 साथ संबन्ध रखते हों, तब दर्शनप्रद्वेष, दर्शननिहव आदि रूप से समझना
 चाहिए ।

प्र०—आसादन और उपघात में क्या अन्तर है ?

उ०—ज्ञान के विद्यमान होने पर भी उसकी विनय न करना, दूसरे
 सामने उसे प्रकाशित न करना, उसके गुणों को न दरसाना आसादन
 है और उपघात अर्थात् ज्ञान को ही अज्ञान मान कर उसे नष्ट करने का
 प्रयास रखना, इन दोनों के बीच यही अन्तर है । ११ ।

१. बाह्य या आन्तरिक निमित्त से पीड़ा का होना दुःख है ।
 २. किसी द्वैतपी के संबन्ध के टूटने से चिन्ता और खेद होना शोक
 है । ३. अपमान से मन कलुषित होने के कारण
 ज्ञानावेदनीय कर्म जो तीव्र संताप होता है वह ताप है । ४. गद्गद स्वर
 से आँसू गिराने के साथ रोना-पीटना आक्रन्दन है ।
 ५. किसी के प्राण लेना वध है । ६. वियुक्त व्यक्ति

योग की वकता और विसंवाद ये अशुभ नामकर्म के बन्धहेतु हैं।

विपरीत अर्थात् योग की अवकता और अविसंवाद शुभ नामकर्म के बन्धहेतु हैं।

दर्शनविशुद्धि, विनयसंपन्नता, शील और मर्तों में अत्यन्त धन्य, ज्ञान में सतत उपयोग तथा सतत संवेग, शक्ति के अनुसार त्याग और संघ और साधु की समाधि और वैयाकरण करना, अरिहंत, आचार्य, गुरु तथा प्रवचन की भक्ति करना, आवश्यक क्रिया को न छोड़ना, मोक्षार्थ की प्रभाषना और प्रवचनवासत्य ये सब तीर्थंकर नामकर्म के बन्धहेतु हैं।

परनिन्दा, आत्मप्रशंसा, सद्गुणों का आच्छादन और अशुभों का प्रकाशन ये नीच गोत्र के बन्धहेतु हैं।

उनका विपर्यय अर्थात् परप्रशंसा, आत्मनिन्दा आदि तथा नम्रता और निरभिमानता ये उच्च गोत्रकर्म के बन्धहेतु हैं।

दानादि में विग्रह टालना अन्तरायकर्म का बन्धहेतु है।

यहाँ से लेकर इस अध्याय के अन्त तक प्रत्येक मूल कर्मप्रवृत्ति के बन्धहेतुओं का क्रमशः वर्णन है। यद्यपि सब कर्मप्रवृत्तियों के स्वरूप सामान्य रूप से योग और कषाय ही हैं, तथापि कषायग्रन्थ अनेक प्रवृत्तियों में से फीन फीन सी प्रवृत्ति किस किस कर्म के बन्धहेतु हो सकती है, इसी बात को विभाग पूर्वक बतलाना प्रत्येक प्रवृत्ति का उद्देश्य है।

१. ज्ञान, शान्ति और ज्ञान के साधनों पर ध्यान करना और तत्त्वज्ञान के निरूपण के समय कोई अपने मन ही मन में तत्त्वज्ञानाधारणीय और दर्शनाधारणीय कर्मों के बन्धहेतुओं का स्वरूप के प्रति, उसके वक्ता के प्रति, अपना उसके कर्म के प्रति जलते रहते हैं, यही तत्प्ररोप-वृत्ति कहलाता है। २. कोई किसी से पूछे कि तब साधन मांगे, तब ज्ञान तथा ज्ञान के साधन

पास होने पर भी कलुषित भाव से यह कहना कि मैं नहीं जानता अथवा मेरे पास वह वस्तु है ही नहीं, यह ज्ञाननिह्व है। ३. ज्ञान अभ्यस्त और परिपक्व हो, तथा देने योग्य भी हो, फिर भी उसके अधिकारी ग्राहक के मिलने पर उसे न देने का कलुषित वृत्ति ही ज्ञानमात्सर्य है। ४. कलुषित भाव से ज्ञानप्राप्ति में किसी को बाधा पहुँचाना ही ज्ञानान्तराय है। ५. दूसरा कोई ज्ञान दे रहा हो, तब बाणी अथवा शरीर से उसका निषेध करना ज्ञानासादन है। ६. किसी ने उचित ही कहा हो, फिर भी अपनी उलट्टी मति के कारण अयुक्त भासित होने से उलट्टा उसके दोष निकालना उपघात कहलाता है।

जब पूर्वोक्त प्रद्वेष, निह्व आदि ज्ञान, ज्ञानी या उसके साधन आदि के साथ संबन्ध रखते हों, तब वे ज्ञानप्रद्वेष, ज्ञाननिह्व आदि कहलाते हैं; और दर्शन-सामान्य बोध, दर्शनी अथवा दर्शन के साधन के साथ संबन्ध रखते हों, तब दर्शनप्रद्वेष, दर्शननिह्व आदि रूप से समझना चाहिए।

प्र०—आसादन और उपघात में क्या अन्तर है ?

उ०—ज्ञान के विद्यमान होने पर भी उसकी विनय न करना, दूसरे सामने उसे प्रकाशित न करना, उसके गुणों को न दरखाना आसादन और उपघात अर्थात् ज्ञान को ही अज्ञान मान कर उसे नष्ट करने का साधन रखना, इन दोनों के बीच यही अन्तर है। ११।

१. बाह्य या आन्तरिक निमित्त से पीड़ा का होना दुःख है। २. किसी द्वितीय के संबन्ध के टूटने से चिन्ता और खेद होना शोक है। ३. अपमान से मन कलुषित होने के कारण जो तीव्र संताप होता है वह ताप है। ४. गद्गद स्वर से आँसू गिराने के साथ रोना-पीटना आक्रन्दन है। ५. किसी के प्राण लेना वध है। ६. वियुक्त व्यक्ति

प्रातःवेदनीय कर्म के बन्धहेतुओं का स्वरूप

के गुणों का स्मरण होने से जो करुणाजनक रुदन होता है : वह क्षीण कहलाता है ।

उक्त दुःख आदि छः और उन जैसे अन्य भी ताड़न तर्जन आदि अनेक निमित्त जब अपने में, दूसरे में या दोनों में ही पैदा किए जाते हैं, वे उत्पन्न करने वाले के असातावेदनीय कर्म के बन्धहेतु बनते हैं ।

प्र०—अगर दुःख आदि पूर्वोक्त निमित्त अपने में या दूसरे में उत्पन्न करने से असातावेदनीय कर्म के बन्धक होते हैं, तो फिर बिना उपवास, व्रत तथा वैसे दूसरे नियम भी दुःखकारी होने से वे भी असातावेदनीय के बन्धक होने चाहिएँ, और यदि ऐसा ही, तो उन व्रत आदि नियमों का अनुष्ठान करने की अपेक्षा उनका त्याग ही करना अधिक क्यों नहीं माना जाय ?

उ०—उक्त दुःख आदि निमित्त जब क्रोध आदि होते हैं, उत्पन्न हुए हैं, तभी आसन्न के कारण बनते हैं, न विना साम्य-रीति से ही अर्थात् दुःखकारी होने मात्र से ही । वैसे स्यागी या शरस्वी आदि जितने कठोर व्रत, नियमों का पालन करने पर भी असातावेदनीय का बन्ध नहीं होता । इसके दो कारण हैं : पहला यह कि सदा व्रत आदि जैसे कठोर व्रत का पालन करके दुःख उठाये, पर वह शेष से वैसे ही दूसरे किसी दुष्ट भाव से नहीं, किन्तु सद्वृत्ति और सद्गुणों से प्रेरित हो कर ही दुःख उठाता है । वह कठिन व्रत धारण करता है, आदि जितने दुःख प्रसंग क्यों न आ जायें, उनमें शोक, संतान आदि कथाम न होने से वे प्रसंग भी उसके लिए बन्धक नहीं बनते । इस कारण यह है कि कई बार तो वैसे स्यागियों को कठोरतम व्रत, नियमों का पालन करने में भी वास्तविक प्रयत्नता का अनुभव होता है और इस कारण ऐसे प्रसंगों में उनको दुःख या शोक आदि संभव ही नहीं होते । यह तो प्रष्टि ही है कि एक को जिन प्रसंगों में दुःख होता है,

प्रसंग में दूसरे को भी दुःख होता है, ऐसा नियम नहीं। इसलिए ऐसे नियम-वर्तों के पालन में भी मानसिक रति होने से उनके लिए वह दुःख रूप न होकर सुख रूप ही होता है। जैसे, कोई दयालु वैद्य चीर-पाड़ से किसी को दुःख देने में निमित्त होने पर भी करुणा वृत्ति से प्रेरित होने के कारण पापभागी नहीं होता, वैद्य सांसारिक दुःख दूर करने के लिए उसके ही उपायों को प्रसन्नता पूर्वक आजमाता हुआ त्यागी भी सद्वृत्ति के कारण पाप का बन्धक नहीं होता।।

१. प्राणि-मात्र पर अनुकम्पा रखना ही भूतानुकम्पा है अर्थात् हमारे के दुःख को अपना दुःख मानने का भाव ही— अनुकम्पा है।

२. प्रत्यनुकम्पा अर्थात् अल्पांश रूप से प्रतधारी गृहस्थ और सर्वांश रूप से प्रतधारी त्यागी इन दोनों पर विशेष प्रकार से अनुकम्पा रखना प्रत्यनुकम्पा है।

३. अपनी वस्तु दूसरों को नम्रभाव से अर्पण करना दान है। ४. सरागसंयमादि योग का अर्थ है सरागसंयम, संयमासंयम, अक्रामनिर्जरा और बालत्तप इन सबों में यथोचित ध्यान देना। संसार की कारण रूप सृष्टि को दूर करने के लिए तत्पर होकर संयम स्वीकार कर लेने पर भी जब कि मन में राग के संस्कार क्षीण नहीं होते—तब वह संयम सरागसंयम कहलाता है। आंशिक संयम को स्वीकार करना संयमासंयम है। अपनी इच्छा से नहीं, किन्तु परतंत्रता से जो भोगों का त्याग किया जाता है, वह अक्रामनिर्जरा है। बाल अर्थात् ययार्थ ज्ञान से रूप मिथ्यादृष्टि वालों का अग्निप्रवेश, जलपतन, गोबर आदि का भक्षण, श्वेद आदि तप बालत्तप है। ५. क्षान्ति अर्थात् घर्मदृष्टि से क्रोधादि नेषों का शमन। ६. लोमकृत्ति और तत्समान दोषों का शमन ही मोच है। १३।

१. केवली का अवर्णवाद अर्थात् दुर्बुद्धि से केवली के अभाव होने को प्रकट करना, जैसे सर्वज्ञता की संभावना को स्वीकार न करना और कहना कि सर्वज्ञ होकर भी उसने मोक्ष के सार उपाय न बतला कर जिनका आचरण शक्य नहीं ऐसे दुर्बुद्धि उपाय क्यों बतलाए हैं ? इत्यादि । २. भुक्त का अवर्णवाद अर्थात् शास्त्र के मिथ्या दोषों का हेतु होने से वर्णन करना, जैसे यह कहना कि यह शास्त्र अनपढ़ लोगों की भाषा भाषा में अथवा पण्डितों की जटिल संस्कृत आदि भाषा में रचित होने से तुच्छ है, अथवा इसमें विविध मत, नियम तथा प्रायश्चित्त आदि का अभाव एवं परेशान करने वाला वर्णन है; इत्यादि । ३. साधु, साध्वी, भारव, आदिका रूप चतुर्विध संघ के मिथ्या दोष प्रकट करना संघ-भ्रंश कहें । जैसे यह कहना कि साधु-लोग-मत नियम आदि का व्यर्थ प्रेक्ष्य उद्योग है, साधुत्व तो संभव ही नहीं तथा उसका कुछ अच्छा परिणाम भी नहीं निकलता । भावकों के बारे में ऐसा कहना कि वे ज्ञान, दान आदि शिष्ट प्रवृत्तियों नहीं करते, और न पवित्रता को ही मानते हैं, इत्यादि । ४. धर्म का अवर्णवाद अर्थात् अहिंसा आदि महान् धर्मों के मिथ्या होना बतलाना या यह कहना कि धर्म प्रत्यक्ष कहीं दीखता है ? और जो प्रयत्न नहीं दीखता, उसका अस्तित्व संभव ही कैसे ? तथा ऐसा कहना कि अहिंसा से मनुष्य जाति अथवा राष्ट्र का पतन हुआ है, इत्यादि । ५. देश का अवर्णवाद अर्थात् उनकी निन्दा करना, जैसे यह कहना कि देश ही नहीं, और हों तो भी व्यर्थ ही हैं; क्योंकि वे शांतिशाली होकर भी यहाँ आकर हम लोगों की मदद क्यों नहीं करते; तथा अपने स्वार्थों का दुःख दूर क्यों नहीं करते ? इत्यादि । १४ ।

१. स्वयं कषाय करना और दूसरों में भी कषाय पैदा करना तथा कषाय के बश होकर अनेक तुच्छ प्रवृत्तियों करना ये सब कषायमोहने

चारित्रमोहनीय
के बन्धहेतुओं
का स्वरूप

कर्म के बन्ध के कारण हैं । २. सत्य धर्मका उपहास करना, गरीब या दीन मनुष्य की हंसी उड़ाना; ठठे-बाजी की आदत रखना आदि हास्य-वृत्तियों हास्य मोहनीय कर्म के बन्ध के कारण हैं । ३. विविध श्रेष्ठों में संलग्न रहना, व्रत-नियम आदि योग्य अंकुश में अशुचि रखना आदि रतिमोहनीय का आस्रव है । ४. दूसरों को बेचैन बनाना, किसी के आराम में विघ्न डालना, हलके आदमियों की संगति करना आदि अरतिमोहनीय के आस्रव हैं । ५. स्वयं शोकातुर रहना तथा दूसरों की शोक-वृत्ति को उत्तेजित करना आदि शोकमोहनीय के आस्रव हैं । ६. स्वयं डरना और दूसरों को डराना भयमोहनीय का आस्रव है । ७. हितकर किया और हितकर आचरणसे घृणा करना आदि जुगुप्सा-मोहनीय का आस्रव है । ८-१० उगने की आदत, परदोषदर्शन आदि स्त्री वेद के आस्रव हैं । स्त्री जाति के योग्य, पुरुष जाति के योग्य तथा नपुंसक जाति के योग्य संस्कारों का अभ्यास करना ये तीनों क्रमशः स्त्री, पुरुष और नपुंसक वेद के आस्रव हैं । १५ ।

१. प्राणियों को दुःख पहुँचे, ऐसी कषायपूर्वक प्रवृत्ति करना आरंभ है । २. यह वस्तु मेरी है और मैं इसका मालिक हूँ ऐसा संकल्प रखना परिग्रह है । जब आरंभ और परिग्रह वृत्ति बहुत ही तीव्र हो, तथा हिंसा आदि क्रूर कामों में सतत प्रवृत्ति हो, दूसरे के धन का अपहरण किया जावे, अथवा भोगों में अत्यन्त आसक्ति बनी रहे, तब नरकायु के आस्रव होते हैं । १६ ।

छलप्रपञ्च करना अथवा कुटिल भाव रखना माया है ।
उदाहरणार्थ—धर्मतरय के उपदेश में धर्म के नाम से मिथ्या बातों को

निर्यन्त्र-आयु के कर्म
के बन्धहेतुओं
का स्वरूप

मिलाकर उनका स्वार्थ-बुद्धि से प्रचार करने
जीवन को शील से कर रखना आदि सब
कहाती है, वही निर्यन्त्र आयु का आस्रव है । १५

मनुष्य-आयु के
कर्मबन्धके हेतुओं
का स्वरूप

आरंभ-वृत्ति तथा परिग्रह-वृत्ति को
रखना, स्वभाव से ही अर्थात् बिना को-बुने
सत्ता और सरलता का होना, मनुष्य-आयु

आस्रव है । १८ ।

नारक, निर्यन्त्र और मनुष्य इन तीनों आयुओं के जो पारस्परिक
मिश्र बन्धहेतु बतलाए गए हैं, उनके अलावा तीनों आयुओं के सा-
उक्त तीनों आयुओं के सामान्य बन्ध-
हेतुओं का स्वरूप

बन्धहेतु भी हैं । प्रस्तुत सूत्र में उन्हीं का ब्य-
वे बन्धहेतु वे हैं : निःशील्य-शील से परित-
और निर्मलत्व—प्रती से रहित होना । १. अ-
स-य, आदि पाँच प्रधान नियमोंको मत कहते हैं । २. हन्ती प्रती-
पुष्टि के लिए ही जो अन्य उपपन्न पालन किये जाते हैं, उन्हें शील
है, जैसे तीन गुणप्रसन्न और चार शिक्षाप्रसन्न । इसी प्रकार उक्त प्र-
पालनार्थ ही जो क्रोध, लोभ आदि का त्याग है, उसे भी शील कहते हैं ।

प्रसन्न का न होना निर्मलत्व एवं शील का न होना नि-
लत्व है । १९ ।

१. हिंसा, अस-य, चोरी आदि महान् दोषों से विरति स्वी-
के लेने के बाद भी कर्मायों का कुछ अंश सब बाकी रहता है । यह
देवायु-कर्म के सारागसंयम है । २. हिंसाविरति आदि मन जब अन्य
बन्धहेतुओं का में धारण किये जाते हैं, तब संयमासंयम है । ३. श-
स्वरूप धीनता के कारण या अनुसरण के लिए अतिशय प्र-
अथवा आहार आदि का त्याग अकाम निजंसा है और ४. वाजस-
निर्यन्त्र-आयु के कर्म के बन्धहेतुओं का स्वरूप

अर्थात् विवेक बिना ही अभिप्रवेश, जलप्रवेश, पर्वत-प्रपात, विषमभ्रम, अनशन आदि देहदमन करना बाल तप है । २० ।

१. योगवक्ता अर्थात् मन, वचन और काय की कुटिलता । अगुम और शुभ कुटिलता का अर्थ है सोचना कुछ, सोलना कुछ और नानार्थ के बन्ध-फरना कुछ । २. विसंवादन अर्थात् अन्यथा प्रवृत्ति हेतुओं का स्वरूप कराना अथवा दो स्नेहियों के बीच भेद डालना । ये दोनों अशुभनाम कर्म के आस्रव हैं ।

प्र०—इन दोनों में क्या अन्तर है ?

उ०—स्व और पर की अपेक्षा से अन्तर समझना चाहिए । करने ही चारे में मन, वचन और काय की प्रवृत्ति भिन्न पड़े, तब योग-वक्ता और यदि दूसरे के विषय में वैसा हो तब विसंवादन । जैसे कोई रास्ते जा रहा हो, उसे उलट्टा समझा कर 'ऐसे नहीं, पर ऐसे, इस प्रकार कुमार्ग की ओर प्रवृत्त करना ।

ऊपर जो कहा है, उससे उलट्टा अर्थात् मन, वचन और काय की सरलता—प्रवृत्ति की एकरूपता, तथा संवादन अर्थात् दो के बीच भेद मिटाकर एकता करा देना अथवा उलट्टे रास्ते जाते हुए को अच्छे रास्ते में आना देना—ये दोनों शुभनाम कर्म के आस्रव हैं । २१, २२ ।

१. दर्शन विमुक्ति का अर्थ है धीतराग के कहे हुए तत्त्वों पर ईर्ष्या और हृद् बन्धि । २. ज्ञानादि मोक्षमार्ग और उसके साधनों के तीर्थंकर नामकर्म प्रति योग्य रीति से बहुमान रखना विनयसंपन्नता है । के बन्धहेतुओं ३. अहिंसा, सत्यादि मूलगुण रूप व्रत हैं और इन का स्वरूप व्रतों के पालन में उपयोगों ऐसे जो अभिप्रवेश आदि तत्त्वों के नियम हैं वे शीत हैं; इन दोनों के पालन में कुछ प्रमाद न करना—तीर्थंकर नामकर्म के बन्धहेतुओं का स्वरूप व्रतों के पालन में उपयोगों ऐसे जो अभिप्रवेश आदि तत्त्वों के नियम हैं वे शीत हैं; इन दोनों के पालन में कुछ प्रमाद न करना—

तीर्थंकर नामकर्म के बन्धहेतुओं का स्वरूप व्रतों के पालन में उपयोगों ऐसे जो अभिप्रवेश आदि तत्त्वों के नियम हैं वे शीत हैं; इन दोनों के पालन में कुछ प्रमाद न करना—

चह अभीक्ष्ण ज्ञानोपयोग है। ५. सांसारिक भोग जो वास्तव में दुःख के बदले दुःख के ही साधन बनते हैं, उनमें खरत रहना अर्थात् कर्मों की लाञ्छ में न पड़ना अभीक्ष्ण संवेग है। ६. मोड़ी भी शक्ति को गिर छिपाये आहारदान, अभयदान, शान दान आदि दानों को निवेदन देना यथाशक्ति त्याग है। ७. कुछ भी शक्ति छुपाए बिना शीघ्र पूर्वक हर तरह की सहनशीलता का अभ्यास करना—यह यथाशक्ति है। ८. चतुर्विध संघ और विशेष कर साधुओं को समाधि पहुँचा अर्थात् वैसा करना जिससे कि वे स्वस्थ रहे—संप्रसाधुसमाधिभक्षण है। ९. कोई भी गुणी यदि कठिनाई में आ पड़े उस समय योग्य धीरे उसकी कठिनाई को दूर करने का प्रयत्न ही वैपाकृत्यकरण है। १०, ११, १२, १३, अरिहंत, आचार्य, बहुभुत और शास्त्र इन चारों के शुद्ध निष्ठा पूर्वक अनुराग रखना—अरिहंत, आचार्य, बहुभुत, प्रवर्तनाके है। १४. सामायिक आदि गृहभावश्यकों के अनुष्ठान को मंद न छोड़ना—आवश्यकपरिहाराणि है। १५. अभिमान छोड़ कर सर्वोच्च मोक्ष मार्ग को जीवन में उतारना, तथा दूसरों की उसका उपदेश देना प्रभाव वद्वाना—मोक्षमार्गप्रभावना है। १६. जैसे बछड़े पर गाय छोड़ चलती है, वैसे ही साधर्मियों पर निष्काम स्नेह भगवत् प्रवर्तना कहलाता है। २३।

१. दूसरे की निन्दा करना परनिन्दा है। निन्दा का अर्थ सचे या सचे दोनों को दुर्वृत्ति से प्रकट करने की वृत्ति। २. अर्थात् सचे नीचगोत्र कर्म के आत्मियों का स्वरूप करना आत्मप्रशंसा है। अर्थात् सचे या सचे दोनों को प्रकट करने की वृत्ति प्रशंसा है। ३. एवं में यदि गुण हों, तो उन्हें छिपाना और उनके बर्तन का प्रसंग पड़ने पर भी द्वेष से उन्हें न कहना दूसरे के कर्मगुणों के

अच्छादन है, तथा ४. अपने में गुण न होनेपर भी उनका प्रदर्शन करना—
मित्र के असद्गुणों का उद्भावन कहलाता है । २४ ।

१. अपने दोषों को देखना आत्मनिन्दा है । २. दूसरे के गुणों
की सराहना परप्रशंसा है । ३. अपने दुर्गुणों को प्रकट करना असद्गुणो-
द्भावन है । ४. अपने विद्यमान गुणों को छिपाना
उत्तमोत्तम कर्म के
आस्रवों का स्वरूप स्वगुणाच्छादन है । ५. पूज्य व्यक्तियों के प्रति नम्र
वृत्ति धारण करना नम्रवृत्ति है । ६. ज्ञान, संपत्ति
आदि में दूसरे में अधिकता होने पर भी उसके कारण गर्व न करना
अनुत्तेक कहलाता है । २५ ।

किसी को दान देने में या किसी को कुछ लेने में अथवा किसी
मन्दराय कर्म के के भोग, उपभोग आदि में बाधा डालना अथवा मन
आस्रवों का स्वरूप में वैसी वृत्ति लाना विप्रकरण है । २६ ।

स्वाराहों से छत्तीसवें सूत्र तक सांपरायिक कर्म की प्रत्येक मूल
वृत्ति के जो भिन्न भिन्न आस्रव कहे गए हैं, वे सत्र उपलक्षण मात्र हैं, अर्थात्
सांपरायिक कर्मों के प्रत्येक मूल प्रकृति के गिनाए हुए आस्रवों के अलावा
आस्रव के विषय दूसरे भी उसी तरह के उन प्रकृतियों के आस्रव न
विशेष वस्तुत्व कहने पर भी स्वयं समझ लेने चाहिए । जैसे कि
आलस्य, प्रमाद, मिथ्योपदेश आदि ज्ञानावरणीय अथवा दर्शनावरणीय
आस्रव रूप से नहीं गिनाए हैं, तथापि उन्हें उनके आस्रवों में गिन
ना चाहिए । इसी तरह वध, बन्धन, ताड़न आदि तथा अशुभ प्रयोग
आदि अज्ञाता वेदनीय के आस्रवों में नहीं गिनाए हैं, फिर भी उन्हें उसके
आस्रव समझना ।

प्र०—प्रत्येक मूल प्रकृति के आस्रव भिन्न भिन्न बतलाए हैं, इससे
प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या ज्ञानप्रदोष आदि गिनाए हुए आस्रव

किन्तु ज्ञानावरणीय आदि कर्म के ही बन्धक हैं, अथवा ज्ञानावरणीय के अलावा अन्य कर्मों के भी बन्धक हो सकते हैं ? यदि एक कर्म के आसव अन्य प्रकृति के भी बन्धक हो सकते हैं, तब प्रकृतिविभाग आसवों का अलग अलग वर्णन करना ही व्यर्थ है; क्योंकि एक प्रकृति आसव दूसरी प्रकृति के भी तो आसव हैं ही। और अगर किसी प्रकृति के गिनाए हुए आसव किन्हीं उसी प्रकृति के आसव हैं, दूसरी नहीं, ऐसा माना जाय तब शास्त्र-नियम में विरोध आता है। इस नियम ऐसा है कि सामान्य रीति से आयु को छोड़ कर सभी प्रकृतियों का बन्ध एक साथ होता है। इस नियम के अनुसार जो श्रमचरणीय का बन्ध होता है, तब अन्य वेदनीय आदि सभी प्रकृतियों का भी होता है, ऐसा मानना पड़ता है। आसव तो एक समय में एक ही कर्मप्रकृति का ही होता है, किन्तु बन्ध तो एक समय में एक प्रकृति अलावा दूसरी अवरोधी प्रकृतियों का भी होता है। अर्थात् अनुकूल प्रकृति का ही बन्धक है, वह पक्ष शास्त्रीय नियम से बाधित हो जाता है। अतः प्रकृतिविभाग से आसवों के विभाग करने का प्रयत्न करना है।

उ०—यहाँ जो आसवों का विभाग दर्शाया गया है, वह अनुकूल अर्थात् रसबन्ध की अपेक्षा से समझना चाहिए। अभिप्राय यह है कि किसी भी एक कर्मप्रकृति के आसव के सेवन के समय उस कर्म के अलावा दूसरी भी कर्म प्रकृतियों का बन्ध होता है, वह शास्त्रीय नियम किन्हीं बन्ध के बारे में ही पटना चाहिए, न कि अनुभाग बन्ध के बारे में। अतः यह कि आसवों का विभाग प्रदेशबन्ध की अपेक्षा से नहीं, अनुकूल बन्ध की अपेक्षा से है। अतः एक साथ अनेक कर्मप्रकृतियों का प्रदेशबन्ध मान लेने के कारण पूर्वोक्त शास्त्रीय नियम में अड़चन नहीं आती। इस प्रकृतिविभाग से गिनाए हुए आसव भी केवल इन इन प्रकृतियों के

अनुभागबन्ध में ही निमित्त पड़ते हैं। इसलिए यहाँ जो आस्रवों का विभाग किया गया है, वह भी अधिक नहीं होता।

इस तरह व्यवस्था करने से पूर्वोक्त शास्त्रीय-नियम और प्रस्तुत आस्रवों का विभाग दोनों अबाधित बने रहते हैं। ऐसा होने पर भी इतना विशेष समझ लेना चाहिए कि अनुभागबन्ध को अभिहित करके जो आस्रव के विभाग का समर्थन किया गया है, वह भी मुख्यभाव की अपेक्षा से ही। अर्थात् ज्ञानप्रदोष आदि आस्रवों के सेवन के समय ज्ञानावरणीय के अनुभाग का बन्ध मुख्यरूप से होता है, और उसी समय बँधने वाली और कर्म-प्रकृतियों के अनुभाग का गौण रूप से बन्ध होता है इतना समझ लेना चाहिए। ऐसा तो माना ही नहीं जा सकता कि एक समय में एक प्रकृति के ही अनुभाग का बन्ध होता है और दूसरी कर्मप्रकृतियों के अनुभाग का बन्ध होता ही नहीं। कारण यह है कि जिस समय जितनी कर्मप्रकृतियों का प्रदेशबन्ध योग द्वारा संभव है, उसी समय कपाय द्वारा उतनी ही प्रकृतियों का अनुभागबन्ध भी संभव है। इसलिए मुख्यरूप से अनुभागबन्ध की अपेक्षा को छोड़ कर आस्रव के विभाग का समर्थन अन्य प्रकार से ध्यान में नहीं आता। २६।

स्थान देने पर भी साधारण समुदाय की दृष्टि से और रात के अन्तर्ज्वन की दृष्टि से रात्रिभोजन से दिन का भोजन ही विशेष प्रयोजन है। इस मान्यता के कारण संक्षेप में निम्न प्रकार है—

१. आरोग्य की दृष्टि से त्रिजली या चन्द्रमा आदि का प्रकाश भी ही अच्छा हो, लेकिन वह सूर्य के प्रकाश जैसा सामर्थ्य, अतएव वह आरोग्यप्रद नहीं। इसलिए जहाँ दोनों संभव हों, वहाँ समुदाय के लिए आरोग्य की दृष्टि से सूर्य का प्रकाश ही अधिक उपयोगी है।

२. त्यागधर्म का मूल संतोष में है, इस दृष्टि से भी दिन के अन्य सभी प्रवृत्तियों के साथ भोजन की प्रवृत्ति को समाप्त कर देना, एक संतोषपूर्ण रात्रि के समय जठर को विराम देना ही योग्य है। इस मन्त्री मांति निद्रा आती है, और मध्यचर्य पालन में सहायता मिलती है तथा कलत्वरूप आरोग्य की वृद्धि भी होती है।

३. दिवसभोजन और रात्रिभोजन दोनों में से संतोष के बिना से यदि एक को ही चुनना हो, तब भी जाग्रत, कुशल बुद्धि दिवस भोजन की तरफ ही सुकेगी। इस प्रकार आज तक के महान संन्यासी जीवन-इतिहास यह रहा है।

व्रत के भेद—

देशसर्वतोऽणुमहती । २ ।

अल्प अंश में विरति अणुव्रत और सर्वांश में विरति महाव्रत है।

प्रत्येक त्यागाभिलाषी दोनों से निवृत्त होता है। किन्तु जो एक या त्याग एक जैसा नहीं होता और ऐसा होना विद्या-कर्म की दृष्टि से व्याभाविक भी है। इसलिए यहाँ हिंसा आदि दोनों की छोटी से वृत्ति सन्तोष निवृत्तियों को व्रत मान कर उनके संक्षेप में दो भेद दिये गए हैं।

१. हिंसा आदि दोषों से मन, वचन, काय द्वारा हर तरह से दूट
जाना—यह हिंसाविरमण ही महाव्रत है। और—

२. चाहे जितना हो, लेकिन किसी भी अंश में कम दूटना—
यही हिंसाविरमण अणुव्रत कहलाता है।

व्रतों की भावनाएँ—

तत्स्यैर्यार्थं भावनाः पञ्च पञ्च । ३ ।

उन व्रतों की स्थिर कानों के लिए प्रत्येक व्रत की पाँच पाँच
भावनाएँ हैं।

अत्यन्त सावधानी के साथ विशेष विशेष प्रकार की अनुकूल
प्रवृत्तियों का सेवन न किया जाय, तो स्वीकार करने मात्र से ही व्रत
आत्मा में नहीं उतर सकते। प्रवृत्ति किये हुए व्रत जीवन में गहरे उतर
जाते, इसलिए प्रत्येक व्रत के अनुकूल पढ़ने वाली थोड़ी बहुत प्रवृत्तियाँ
स्थूल दृष्टि से विशेष रूप में गिनवाई गई हैं, जो भावना के नाम से प्रसिद्ध
हैं। यदि इन भावनाओं के अनुसार बराबर जर्तव किया जाय, तो फिर
हुए व्रत उत्तम औपधि के समान प्रयत्नशील के लिए सुंदर परिणामकारक
निद होगे। ये भावनाएँ प्रमशः निम्न प्रकार हैं—

१. ईर्ष्यासमिति, मनोभुमि, एषणासमिति, आदाननिक्षेपण समिति,
और आत्येक्तिपानभोजन—ये पाँच भावनाएँ अहिंसा व्रत की हैं।

२. अनुवीचिमापण, क्रोधप्रत्याख्यान, लोभप्रत्याख्यान, निर्भयता
और शस्त्रप्रत्याख्यान—ये पाँच भावनाएँ सत्यव्रत की हैं।

३. अनुवीचिअवग्रहयाचन, अर्थाखणअवग्रहयाचन, अवग्रहावधारण,
आवर्तक के पास से अवग्रहयाचन और अनुशापितपानभोजन—ये पाँच
भावनाएँ अचौर्यव्रत की हैं।

४. स्त्री, पशु अथवा नपुंसक द्वारा सेवित शयन आदि का परम रागपूर्णक स्त्रीकया का वर्जन, स्त्रियों की मनोहर इन्द्रियों के धारण वर्जन, पूर्व में किये हुए रतिविलास के स्मरण का वर्जन, और अन्न भोजन का वर्जन ये पाँच भावनाएँ ब्रह्मचर्य की हैं ।

५. मनोस या अमनोस स्पर्श, रस, गन्ध, रूप तथा शब्द समभाव रखना ये पाँच भावनाएँ अपरिमह की हैं ।

१. स्व-पर को द्वेष न हो, इस प्रकार यत्नपूर्णक गमन का ईर्यासमिति है । मन को अनुम प्यान से बन्धनर शुभ प्यान में हान्य मनोगुप्ति है । वस्तु का गवेषण, उसका धार भावनाओं का खुलासा उपयोग इन तीन प्रकार की एरना में हो सके, इस बात का उपयोग रतना—एपगासमिति है । वस्तु को छोड़ते समय अवलोकन व प्रमाजन आदि द्वारा वर्तना-रतना—निधेयण समिति है । खाने पीने की वस्तु को भलीभाँति देखा-नी ही लेना और लेने के बाद भी वैसे ही अवलोकन करके खाना का आलोकितपानमोत्रन है ।

२. विचारपूर्णक सोलना अनुशीचिभापन है । क्रोध, भय, तथा क्षय का त्याग करना—ये क्रमशः धाकी की चार भावनाएँ हैं ।

३. सम्भक् विचार करके ही उपयोग के लिए आसक्त भाव स्थान की याचना करना—अनुशीचिभयमहाचन है । राजा, कुलपति, शिष्यातर—विसयी भी जगह माँग कर ली हो, ऐसे माँगने वाले अनेक प्रकार के स्वामी हो सकते हैं । उनमें से श्रेष्ठ श्रेष्ठ शक्ति से जो जो स्थान माँगने में विशेष औचित्य प्रतीत हो, उनके पास से वही स्थान माँगना तथा एक बार देने के बाद माँगने से रुकना ही, फिर भी रोग आदि के कारण राग अत्यन्त बढ़े, तो फिर

उसके मालिक के पास से उसको छेड़ा न होने पावे, इस विचार से बार बार मांग कर लेना अभ्यास-अवग्रह-याचन है। मालिक के पास से मांगते समय ही अवग्रह का परिग्रहानिश्चित कर लेना—अवग्रहावधारण कदलाता है। अपने से पहले दूसरे किसी समान धर्मवाले ने कोई स्थान ले लिया हो, और उसी स्थान को उपयोग में लाने का प्रसंग आ पड़े, तो उस साधर्मिक के पास से ही स्थान मांग लेना—साधर्मिक के पास से अवग्रह-याचन है। विधिपूर्वक अन्न पानादि लाने के बाद गुरु को दिखला कर उनकी अनुज्ञा ले कर ही उसको उपयोग में लाना—वद अनुज्ञापितपान-भोजन है।

४. ब्रह्मचारी पुरुष या स्त्री का—अपने से विजातीय व्यक्ति द्वारा सेवित शयन व आसन का त्याग करना, छापशुपण्डकसेवितशयनासनवर्जन है। ब्रह्मचारी को कामवर्धक बातें न करना—रामसंयुक्त स्त्रीकथा वर्जन है। ब्रह्मचारी को अपने विजातीय व्यक्ति के कामोद्दीपक अंगों को न देखना—मनोहरेन्द्रियालोकवर्जन है। ब्रह्मचर्य स्वीकार करने से पहले जो राग भोगे हों, उनका स्मरण न करना—वइ पूर्व के रतिविलास के स्मरण का वर्जन है। कामोद्दीपक रसयुक्त खानपान का त्याग करना—शीतरसभोजन वर्जन है।

५. राग पैदा करनेवाले स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्द पर न लक्षणा और द्वेष पैदा करनेवाले हों, तो रुष्ट न होना—वे ब्रह्मशः मनो-मनोःशर्षसमभाव एवं श्मोशामनोःशरससमभाव आदि पाँच भावनाएँ हैं।

जैन धर्म त्यागलक्षी होने से जैन-संघ में महाव्रतधारी साधु का प्रथम स्थान है। यही कारण है यहाँ पर महाव्रत को लक्ष्य में रख कर साधु धर्म के अनुसार ही भावनाओं का वर्णन किया गया है। फिर भी ऐसा तो है ही कि—कोई भी व्रतधारी अपनी अपनी भूमिका के अनुसार

इनमें क्षम्योचविस्तार कर सके इसलिए देश काय का परिमित आन्तरिक योग्यता को ध्यान में रखकर—सिद्धि मत की सिद्धि के उद्देश्य से ये भावनाएँ, संख्या तथा अर्थ में घटाई, बढ़ाई तथा परिवर्तन जा सकती हैं।

कई अन्य भावनाएँ—

हिंसादिभिहामुत्र चापायावद्यदर्शनम् । ४ ।

दुःखमेव वा । ५ ।

मैत्रीप्रमोदकारुण्यमाध्यस्थ्यानि सत्त्वगुणाधिकारि
मानाविनेयेषु । ६ ।

जगत्कायस्वभावी च संवेगवैराग्यार्यम् । ७ ।

हिंसा आदि पाँच दोषों में ऐहिक व्यापति और पारलौकिक व्यापति का दर्शन करना ।

अथवा सक्त हिंसा आदि दोषों में दुःख ही है, ऐसी भावना करना ।

प्राणीभाव में मैत्री वृत्ति, गुणाधिकों में प्रमोद वृत्ति, दूतारुण्य वृत्ति, और जड़ जैसे भूतों में माध्यस्थ्य वृत्ति रखना ।

संवेग तथा वैराग्य के लिए जगत् के स्वभाव और अस्वभाव का विचार करना ।

जिगत्का त्याग किया जाये, उसके दोषों का वास्तविक दर्शन से ही त्याग टिक सकता है। यही कारण है कि अहिंसा आदि प्रतीति स्मृति के लिये हिंसा आदि में उनके दोषों का दर्शन करना आवश्यक माना गया है। यह दोषदर्शन यहाँ पर दो तरह से बताया गया है। हिंसा अथवा आदि के सेवन से जो ऐहिक व्यापति और पारलौकिक व्यापति की अनुभव करनी पड़ती है, उनका भान सदा सत्य रहता

यही ऐहिक दोषदर्शन है। तथा इन्हीं हिंसा आदि से जो पारलौकिक बलिष्ठ की संभावना की जा सकती है, उसका खयाल रखना पारलौकिक दोषदर्शन है। इन दोनों तरह के दोषदर्शनों के संस्कारों को बढ़ाते रहना अहिंसा आदि प्रती की भावनाएँ हैं।

परले की तरह ही त्याग्य वृत्तियों में दुःख के दर्शन का अभ्यास किया हो, तभी उनका त्याग भलीभांति टिक सकता है। इसके लिए हिंसा आदि दोषों को दुःख रूप से मानने की वृत्ति के अभ्यास (दुःख-भावना) का यहाँ उपदेश दिया गया है। अहिंसादि प्रती का धारक हिंसा आदि से अपने को दौनेवाले दुःख के समान दूसरों को भी उससे होनेवाले दुःख की कल्पना करे—यही दुःख भावना है। और यह भावना इन प्रती के स्थिरीकरण में उपयोगी भी है।

मैत्री, प्रमोद आदि चार भावनाएँ तो किसी सद्गुण के अभ्यास के लिए ज्यादा से ज्यादा उपयोगी होने से अहिंसा आदि प्रती की स्थिरता के विशेष उपयोगी हैं ही। इसी विचार से यहाँ पर इन चार भावनाओं का विषय अमुक अंश में तो अलग अलग ही है। क्योंकि जिस विषय इन भावनाओं का अभ्यास किया जायगा, वास्तविक परिणाम भी वैसा आयगा। इसीलिए इन भावनाओं के साथ इनका विषय भी अलग लया कहा है।

१. प्राणि-मात्र के साथ मैत्री वृत्ति हो तभी प्रत्येक प्राणी के प्रति ऐहिक तथा सायुवादी के रूप में रहकर कर्ताव किया जा सकता है। तो मैत्री का विषय प्राणिमात्र है। मैत्री का अर्थ है दूसरे में अपनेपन बुद्धि, और इसीलिए अपने समान ही दूसरे को दुःखी न करने की ति अपना इच्छा।

२. कई बार मनुष्य को अपने से बड़े हुए को देखकर ईर्ष्या होती है। अतः इस वृत्ति का नाश नहीं हो जाता, तब तक अहिंसा, सत्य आदि

टिक ही नहीं सकते । इसीलिए ईश्वरों के विषय प्रमोद गुण को प्रकट करने को कहा गया है । प्रमोद अर्थात् अपने से अधिक गुणवान् के प्रति आदर करना, तथा उसके उत्कर्ष की देखकर खुश होना । इस भाव का विषय सिर्फ अधिक गुणवान् ही है । क्योंकि उसके प्रति ही ईश्वरों—अर्थात् आदि दुर्गातयों संभव हैं ।

३. किसी की पीड़ा पाते देखकर भी यदि अनुरोध का भाव पैदा न हो, तो अहिंसा आदि मत कर्मों भी निगम नहीं सकते, इस लिए करुणा की भावना को आवश्यक माना गया है । इस भावना का विषय सिर्फ क्लेश से पीड़ित दुःखी प्राणी है; क्योंकि अनुरोध तथा त्याग की अपेक्षा दुःखी, दीन व अनाथ को ही रहती है ।

४. सर्वदा और सर्वत्र सिर्फ पशुतिरूप भावनाएँ ही शायक होतीं; कई बार अहिंसा आदि मतों को स्थिर करने के लिए सिर्फ लक्ष्य भाव ही धारण करना उपयोगी होता है । इसी कारण से माप्यस्य भावना का उपदेश किया गया है । माप्यस्य का अर्थ है उन्नत व तटस्थता । जब मिलकुल संस्कारहीन अपना किसी तरह की भी शरणाग्र प्रवेश करने के अयोग्य पात्र मिल जाय, और यदि उसे सुधारने के लक्ष्य प्रयत्नों का परिणाम अन्ततः शून्य ही दिखाई पड़े, तब ऐसे शक्ति के प्रत्यक्ष भाव रखना ही अर्थात् है । अतः माप्यस्य भावना का सिद्धांश—अयोग्य पात्र इतना ही है ।

संयोग तथा वैराग्य न हों, तो अहिंसा आदि मत संभव नहीं हो सकते । अतः इस मत के अन्तर्गामी के लिए संयोग और वैराग्य तो पहले आवश्यक हैं । संयोग अपना वैराग्य का भीतरपन आंतरात्म्य तथा शरीरत्वभाव के विन्तन से होता है, इसीलिए इन दोनों के अन्तः के विन्तन का भावनारूप में यहाँ उपदेश किया है ।

प्राणिमात्र थोड़े बहुत दुःख का अनुभव तो करते ही रहते हैं। जवन सर्वथा विनश्वर है, और दूसरी वस्तुएँ भी कोई नहीं ठहरती। इस तरह के जगत्स्वभाव के चिन्तन में से ही संसार के प्रति मोह दूर हो कर उसके मय—संवेग उत्पन्न होता है। इसी प्रकार शरीर के अस्थिर, भ्रष्ट और असारता के स्वभावचिन्तन में से ही बाह्याभ्यन्तर विषयों की अनासक्ति—वैराग्य उदित होता है। ४-७।

हिंसा का स्वरूप—

प्रमत्तयोगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा । ८।

प्रमत्त योग से होनेवाला प्राण वध हिंसा है।

अहिंसा आदि जिन पाँच मत्तों का निरूपण पहले किया है, उनको अलो मौति समझने और जीवन में उतारने के लिए विरोधी दोषों का स्वरूप यथार्थ रूप से समझना जरूरी है। अतः इन पाँच दोषों के निरूपण का प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है। उनमें से प्रथम दोष—हिंसा की व्याख्या इस सूत्र में की गई है।

हिंसा की व्याख्या दो अंशों द्वारा पूरी की गई है। पहिला अंश—प्रमत्तयोग अर्थात् रागद्वेषयुक्त अथवा असावधान प्रवृत्ति, और दूसरा—प्राणवध। पहला अंश कारण रूप में और दूसरा कार्य रूप में है। इसका फलित अर्थ यह है कि जो प्राणवध प्रमत्तयोग से हो वह हिंसा है।

प्र०—किसी के प्राण लेना या किसी को दुःख देना हिंसा है। हिंसा का यह अर्थ सब के द्वारा जाने जा सकने योग्य और बहुत प्रसिद्ध भी है। फिर भी इस अर्थ में प्रमत्तयोग अंश के जोड़ने का क्या कारण है?

उ०—जब तक मनुष्य-समाज के विचार और व्यवहार में उप-संस्कार का प्रवेश नहीं होता, तब तक मनुष्य-समाज और अन्य

के बीच जीवन-व्यवहार में क्वास अन्तर नहीं पड़ता। पशु-पक्षी की तरह असंस्कृत समाज के मनुष्य भी मानसिक कृतियों में प्रेरित होकर या अनजाने जीवन की आवश्यकताओं के निमित्त अपना जीवन आवश्यकताओं के बिना ही दूसरे के प्राण लेते हैं। मानव-समाज की शिक्षा नए इस प्राथमिक दशा में जब प्रकाश मनुष्य के विचार में प्रिय स्वरूप के बारे में जागृति होती है, तब वह प्रचलित हिंसा को भयानक प्रतनाश को दोषरूप बतलाता है। और दूसरे के प्राण न लेने की बात है। एक तरफ हिंसा जसी प्रथा के पुराने संस्कार और दूसरी तरफ नैतिक नवीन भावना का उदय—इन दोनों के बीच संघर्ष होते हैं। हिंसककृतियों की ओर से हिंसा-निषेधक के सामने कितने ही प्रसंग आते हैं। आप खड़े होने लगते हैं, और वे उसके सामने खड़े होते हैं। वे संक्षेप में तीन हैं—

१. अहिंसा के पक्षपाती भी जीवन धारण तो करते ही हैं, वे यह जीवन किसी न किसी तरह की हिंसा किये बिना निभाने लगते हैं। वे जीवन के वास्तविक ठनकी तरफ में जो हिंसा होती है, पर ही दोष में आ सकती है या नहीं ?

२. भूल और अज्ञान का जब तक मानुषकृतियों में कारण अस्ति सिद्ध न हो जाय तब तक अहिंसा के पक्षपातियों के हाम में अज्ञान का भूल से किसी के प्राणनाश का होना तो संभव ही है, अतः प्रतनाश हिंसा दोष में आया या नहीं ?

३. कितनी बार अहिंसककृतियों वाला किसी को बचाने का प्रयत्न करता-आराम पहुँचाने का प्रयत्न करता है; परन्तु परिणाम प्रतनाश निश्चयता है, अर्थात् बचाये जानेवाले के प्राण नहीं बचते हैं। वे भी प्रतनाश हिंसा दोष में आया या नहीं ?

ऐसे प्रश्नों के उत्पत्ति होने पर उनके उत्तर देते समय हिंसा और अहिंसा के स्वरूप की विचारणा गम्भीर बन जाती है। फलतः हिंसा और अहिंसा का अर्थ विद्वान् हो जाता है। किसी के प्राण लेना या बहुत दुःख तो उसके निमित्त किसी को दुःख देना—ऐसा जो हिंसा का अर्थ बनता जाता या तथा किसी के प्राण न लेना और उसके निमित्त किसी को दुःख न देना ऐसा जो अहिंसा का अर्थ समझा जाता या—उसके स्थान में अहिंसा के विचारकों ने सूक्ष्मता से विचार करके निश्चय किया कि सिर्फ किसी के प्राण लेना या किसी को दुःख देना—इसमें हिंसा दोष है ही, ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि प्राणवध या दुःख देने के साथ ही उसके पीछे बैठा करनेवाले की भावना क्या है, उसका विचार करके ही हिंसा की सदोपता या निदोषता का निर्णय किया जा सकता है। वह भावना अर्थात् राग द्वेष की विविध ऊर्मियाँ तथा असावधानता जिसको धार्मिक परिभाषा में प्रमाद कहते हैं; ऐसी अशुभ अथवा भुद्र भावना में ही यदि प्राणनाश हुआ हो, या दुःख दिया हो, तो वही हिंसा है, और वही हिंसा दोष रूप भी है। ऐसी भावना के बिना यदि प्राणनाश हुआ हो, या दुःख दिया हो तो वह देखने में भले ही हिंसा कहलाए, लेकिन दोषकोटि में नहीं आ सकती। इस तरह हिंसक समाज में अहिंसा के संस्कार के फैलने और उसके कारण विचारविकास के होने से दोषरूप हिंसा की व्याख्या के लिए सिर्फ 'प्राणनाश' इतना ही अर्थ पर्याप्त नहीं हो सका, इसलिए उसमें 'प्रमत्त योग' जैसे महत्त्व के अंश की वृद्धि की गई।

प्र०—हिंसा की इस व्याख्या पर से यह प्रश्न होता है कि यदि प्रमत्तयोग के बिना ही प्राणवध हो जाय, तब उसे हिंसा कहें या नहीं? वही तरह यदि प्राणवध तो न हुआ हो, लेकिन प्रमत्तयोग हो, तब उसे भी हिंसा गिनें या नहीं? यदि इन दोनों स्थलों में हिंसा गिनी जाय, तो

यह हिमा प्रमत्तयोगजनित प्राणवध रूप हिमा की चोटि की ही होगी, व
उससे मिल प्रकार की ?

उ०—सिक्त प्राणवध स्थूल होने से दृश्य दिशा तो है ही, पर
सिक्त प्रमत्तयोग ग्रहण होने से अदृश्य है। इन दोनों में दृश्य, अदृश्य
स्व अन्तर के अलावा एक और ध्यान देने योग्य नक्षिणार्ध अन्तर है
और उसके ऊपर ही हिमा की सदोपता या अदोपता का आधार है।
देखने में भले ही प्राणनाश हिमा हो, फिर भी यह दोषरूप ही है, दोष
एकान्त नहीं, क्योंकि उसकी दोषरूपता स्वाधीन नहीं है। हिमा की
नदोपता हिंसक की भावना पर अवलम्बित है। अतः यह पदार्थ
भागना स्वयं रसय ही, तभी उसमें से होने वाला प्राणवध दोषरूप ही
और यदि भावना ऐसी न हो, तो यह प्राणवध भी दोषरूप नहीं होगा।
इसलिए शास्त्रीय परिभाषा में ऐसी हिमा की दृश्य दिशा अथवा अदृश्य
हिमा कहा गया है। द्रव्यहिता अथवा व्यापारिक हिमा का अर्थ
ही है कि उसकी दोषरूपता अप्रतिष्ठ नहीं है। इसके विपरीत द्रव्य
अथ तो मुख्य भावना है। यह स्वयं ही दोष रूप है; किन्तु इसकी
रूपता स्वाधीन है। अर्थात् उसकी दोषरूपता सगुण प्राणनाश
जैसी दूसरी वस्तु पर अवलम्बित नहीं है। स्थूल प्राणनाश न हो
तो, किसी की दुःख भी न पहुँचाया हो, अल्प प्राणनाश करने का दुःख
देने का प्रयत्न होने पर उत्पन्न क्रोध का जीवन बढ़ गया हो या उत्पन्न
गुण ही पहुँच गया हो; फिर भी यदि उसके पीछे भावना अदृश्य हो,
यह सब एकान्त दोष रूप ही गिना जाएगा। यही कारण है, कि
भावना की शास्त्रीय परिभाषा में आपहिता अथवा निन्द्य हिमा का

और दोनों की दोषरूपता का तारतम्य पूर्वोक्त रीति से ज्ञान लेने के बाद इस प्रश्न का उत्तर स्पष्ट हो जाता है कि ये दोनों प्रकार की हिंसाएँ प्रमत्तयोग जनित प्राणवध रूप हिंसा की कोटि की ही हैं या भिन्न प्रकार की हैं। सायं ही यह भी स्पष्ट हो जाता है कि भले ही स्थूल आँख न देख सके, लेकिन तार्किक रीति से तो सिर्फ प्रमत्तयोग ही प्रमत्तयोग जनित प्राणनाश की कोटि की हिंसा है; और सिर्फ प्राणनाश ऐसी हिंसा नहीं है जो उक्त कोटि में आ सके।

प्र०—पूर्वोक्त कथन के अनुसार यदि प्रमत्तयोग ही हिंसा की दोषरूपता का मूल बीज हो, तब तो हिंसा की व्याख्या में इतना ही कहना काफी होगा कि प्रमत्तयोग हिंसा है। यदि यह दलील सत्य हो, तो यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से होता है कि फिर हिंसा की व्याख्या में 'प्राणनाश' को स्थान देने का कारण क्या है ?

उ०—तार्किक रीति से तो प्रमत्तयोग ही हिंसा है। लेकिन समुदाय द्वारा एकदम और बहुत अंशों में उसका त्याग करना शक्य नहीं। इसके विपरीत सिर्फ प्राणवध स्थूल होने पर भी उसका त्याग सामुदायिक जीवनहित के लिए वाञ्छनीय है; और यह बहुत अंशों में शक्य भी है। प्रमत्तयोग न भी छूटा हो, लेकिन स्थूल प्राणवधवृत्ति के कम हो जाने से भी बहुधा सामुदायिक जीवन में सुख-शान्ति रह सकती है। अहिंसा के विकास क्रम के अनुसार भी पहले स्थूल प्राणनाश का त्याग और बाद में धीरे धीरे प्रमत्तयोग का त्याग समुदाय में संभव होता है। सर्वोच्च आध्यात्मिक विकास में साधकरूप से प्रमत्तयोग रूप हिंसा का ही त्याग इष्ट होने पर भी सामुदायिक जीवन की दृष्टि से हिंसा के स्वरूप के अन्तर्गत स्थूल प्राणनाश को स्थान दिया गया है। तथा उसके त्याग को भी अहिंसा कोटि में रखा है।

प्र०—यह तो समझ लिया कि शास्त्रज्ञान ने किमो दिया है, उससे निवृत्त होना ही आदिता है। पर यह कल्पना है कि हम आदिता का मत देनेवाले के लिये जीवन बनाने के लिये बत बत कर आगियाँ है ?

उ०—१. जीवन की साक्षात्कारीता और उसकी आवश्यकताओं को कम करते रहना।

२. मानुषी शक्ति में अज्ञान की विद्यनी ही गुणात्मक हो, जिससे ज्ञान का भी पुरुषार्थ के अनुसार स्थान है ही। इसलिए प्रवृत्ति सावधान रहना, और कहीं भूल न हो जाय, इस बात की ध्यान में रखनी और यदि भूल हो जाय, तो वह ज्ञान में ओझस न हो सके, ऐसे ही जीवना करना।

३. आवश्यकताओं को कम कर देने और सावधान रहने का जो बन्धन पर भी चित्त के जो अगती दोष है, जैसे मृदुल जीवन की कृपा और उसके कारण पैदा होनेवाले जो दूसरे भग्न इत्यादि होत हैं, उन्हें सब बन्धन का सतत प्रयत्न करना।

प्र०—ऊपर जो द्वािती की शोभारूपता बताया है, उसका क्या मतलब है ?

उ०—जिगमे चित्त की फीमरता, घटे और बढोता पैदा हो, तथा स्थूल चीजन की कृष्ण घटे यही द्वािती की शोभारूपता है। और जिगमे टल फटोराता न बढे, एवं गरज प्रेममय कृति गे भङ्गुल में जल ही भी गलन न पहुँच, तब मते ही द्वािती की शोभारूपता और उसकी यही शोभारूपता है।

अमन्य का स्वरूप-

असदभिचानमनृतम् । ५ ।

असत् बोलना अनृत—असत्य है ।

यद्यपि सूत्र में असत् कथन को असत्य कहा है, तथापि उसका अर्थ विशाल होने से उसमें असत्-चिन्तन, असत्-आचरण इन सभी को सम्मिलित हो जाता है । इसीलिए असत्-चिन्तन, असत्-मापण और असत्-आचरण—ये सभी असत्य दोष में आ जाते हैं । जैसे ब्राह्मणों की व्याख्या में 'प्रमत्तयोग' विशेषण लगाया है, वैसे ही असत्य तथा अज्ञानादि बाकी के दोषों की व्याख्या में भी इस विशेषण को समझना चाहिए । इसीसे प्रमत्तयोग पूर्णक जो असत् कथन है वह असत्य दोष का फलित अर्थ होता है ।

'असत्' शब्द के मुख्य दो अर्थ करने से यहाँ काम चलता है— ।

१. जो वस्तु अस्तित्व रखती हो उसका बिल्कुल निषेध करना, अथवा निषेध न भी करे, लेकिन जिस रूप में वस्तु हो, उसको उस रूप में कह कर अन्यथा कथन करना—यह असत् है । ✓

२. गार्हित—असत् अर्थात् जो सत्य होने पर भी दूसरे को पीड़ा पहुँचावे, ऐसे दुर्माच्युक्त ही, तो यह असत् है ।

पहले अर्थ के अनुसार पास में पूँजी होने पर भी जब लेनदार को उसका पैसा देना कि कुछ भी नहीं है—यह असत्य है । इसी प्रकार दूसरे में पूँजी है—यह स्वीकार कर लेने पर भी लेनदार सफल न हो सके तो उसका पैसा देना—यह भी असत्य है । ✓

१. अत्रस में 'प्रमत्तयोग' विशेषण नहीं लगाना चाहिए; क्योंकि यह अत्रस दशा में संभव ही नहीं है । इसीलिए तो ब्रह्मचर्य को निरपवाद कहा है । विशेष सुझावे के लिए देखो गुजराती में 'जैन दृष्टि ब्रह्मचर्य' नामक निबन्ध ।

मूर्च्छा ही परिग्रह है ।

मूर्च्छा का अर्थ आसक्ति है । यस्तु छोटी, बड़ी, जड़, पौधा, पत्थर आन्तरिक चाहे जो हो और कदाचित् न भी हो, तो भी उसमें संस्कार अर्थात् उसकी लगन में विवेक को बैठना परिग्रह है ।

प्र०—हिंसा से परिग्रह तक के पाँच दोषों का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष देखने से भिन्न मालूम पड़ता है, पर सूक्ष्मता से विचार करने पर कोई खास भेद नहीं दीप्तता । कारण यह है कि इन पाँच दोषों दोषरूपता का आधार ठीक राग, द्वेष और मोह है । तथा राग, द्वेष और मोह ही हिंसा आदि कृतियों का जहर है, और इसी से वे कृतियों को फलदायी हैं । यदि यह कथन सत्य हो, तब राग-द्वेष आदि ही दोष हटना कहना ही काफी होगा । फिर दोष के हिसाब आदि धर्म न्यूनाधिक भेदों का वर्णन क्यों किया गया है ?

उ०—निःसन्देह कोई भी प्रवृत्ति राग, द्वेष आदि के बंधन होती है । अतः मुख्यरूप से राग, द्वेष आदि ही दोष हैं, और इन दोषों ने विराज होना ही एक मुख्य प्रयत्न है । ऐसा होने पर भी सब एव, हिंसा आदि के त्याग का उपदेश देना ही, तब उनसे होनेवाली प्रवृत्तियों को समझाकर ही उन प्रवृत्तियों तथा उनके प्रेरक राग, द्वेष आदि के हटाने को कर सकते हैं । स्थूल दृष्टिवाले लोगों के लिए दूसरा सब संश्लेष राग, द्वेषादि के त्याग का उपदेश शक्य नहीं है । संश्लेष होनेवाली असंख्य प्रवृत्तियों में से हिंसा, अशान्ति आदि मुख्य हैं । प्रवृत्तियों ही मुख्यरूप से आध्यात्मिक या कौटुंबिक जीवन को प्रभावित करती हैं । इसलिए हिंसा आदि प्रवृत्तियों को पाँच भागों में विभक्त कर पाँच दोषों का वर्णन किया गया है ।

दोषों की इस संख्या में समग्र संमन पर और देश-काल-वर्ण-प्रभेद आधा है और होता रहेगा; फिर भी संमन और देश-काल-वर्ण-प्रभेद

मोह में न पड़ कर खास तौर से इतना समझ लेना चाहिए कि इन वृत्तियों के द्वारा राग, द्वेष और मोह रूप दोषों का त्याग करना ही चिन्त किया है। इसी कारण हिंसा आदि पाँच दोषों में कौनसा दोष शान दे, किसका पहले त्याग करना चाहिए और किसका बाद में यह त्याग ही नहीं रहता। हिंसा दोष की विशाल व्याख्या में असत्य आदि सभी दोष समा जाते हैं। इसी तरह असत्य या चोरी आदि किसी दोष की विशाल व्याख्या में बाकी के सब दोष समा जाते हैं। यही तर्क है कि अहिंसा को मुख्य धर्म मानने वाले हिंसादोष में असत्यादि दोषों को समा लेते हैं, और सिर्फ हिंसा के त्याग में ही दूसरे सभी दोषों का त्याग भी समझते हैं; तथा सत्य को परम धर्म मानने वाले सत्य में बाकी के सब दोषों को घटा कर सिर्फ असत्य के त्याग में ही दोषों का त्याग समझते हैं। इसी प्रकार संतोष, ब्रह्मचर्य आदि को व्रत धर्म मानने वाले भी करते हैं। १२।

यथाधेरूप में प्रती बनने की प्राथमिक योग्यता—

निःशल्यो व्रती । १३ ।

शान्त रहित ही प्रती हो सकता है।

अहिंसा, सत्य आदि व्रतों के लेने मात्र से कोई सच्चा व्रती नहीं हो सकता। सच्चा व्रती होने के लिए छोटी से छोटी और सबसे परली शर्त है। वह शर्त यह है कि 'शल्य' का त्याग करना। शल्य तीन है : १. दम्भ—कपट, ढोंग अपना ठगने की वृत्ति, निदान—भोगों की लालसा, ३. मिथ्यादर्शन—सत्य पर भ्रम न लगना पर असत्य का आग्रह। ये तीनों मानसिक दोष हैं। जब तक ये दोष हैं, मन और शरीर दोनों को कुदेर डालते हैं, और आत्मा कमी

स्वल्प नहीं रह सकता । इसलिये वास्तविक आत्मा किसी भाग में भी ले, लेकिन यह उनके पालन में एकत्र नहीं बन सकता । शरीर के किसी भाग में कोई या वैसे ही दूसरी कोई चीज वह तो वह शरीर और मन को अस्वस्थ बना डालती है, और यदि किसी भी कार्य में एकत्र नहीं होने देती; वैसे ही उक्त मानसिक व उसी प्रकार की व्यग्रता पैदा करते हैं । इसलिये उनका त्याग करने के लिए प्रथम शर्त के रूप में रक्ता गया है । १३ ।

मती के भेद—

अगार्यनगारश्च । १४ ।

मती के अगारी—यस्य और अनगार—त्यागी, वेधे दो संभव है ।

प्रत्येक मनधारी की योग्यता एकसी नहीं होती । इसलिये वे के तारतम्य के अनुसार संक्षेप में मती के यहाँ दो भेद व्यवहार में १. अगारी, २. अनगार । अगार पर को कहते हैं । जिसका साथ संबन्ध हो यह अगारी है । अगारी अर्थात् यस्य । जिसके साथ संबन्ध न हो उसे अनगार अर्थात् त्यागी, मुनि कहते हैं ।

यद्यपि अगारी और अनगार इन दोनों शब्दों का तात्पर्य अलग या न पसना ही है । लेकिन यहाँ तो इनका तात्पर्य क्या है, यह कि निरवशुद्धता रखने वाला—अगारी, तथा जो निरवशुद्धता से मुक्त हो—यह अनगार । इन शब्दार्थों के ज्ञेय से वास्तविक निश्चिन्ता है कि कोई घर में पसता हुआ भी निरवशुद्धता से मुक्त हो यह अनगार ही है । तथा कोई घर छोड़कर जंगल में जा रहे, वे निरवशुद्धता से मुक्त न हो तो यह अगारी ही है । अगार्यनगार्य

अनगरपन की सभी एवं मुख्य कसौटी एक यही है, तथा उसके आधार पर ही यहाँ व्रती के दो भेद किये गए हैं।

प्र०—यदि विषयवृष्णा के होने से अगारी होता है, तो फिर उसे व्रती कैसे कह सकते हैं ?

उ०—स्थूल दृष्टि से। जैसे कोई आदमी अपने घर आदि किसी नियत स्थान में ही रहता है और फिर भी वह अमुक शहर में रहता है—ऐसा व्यवहार अपेक्षाविशेष से करते हैं, इसी तरह विषयवृष्णा के रहने पर भी अगारी में व्रत का संबन्ध होने के कारण उसे व्रती भी कह सकते हैं। १४।

अगारी व्रती का वर्णन

अणुव्रतोऽगारी । १५ ।

दिग्देशानर्थदण्डविरतिसामायिकपौषधीपवासोपभोग-
परिमोगपरिमाणाऽतिथिसंविभागव्रतसंपन्नश्च । १६ ।

मारणान्तिकीं संलेखनां स्वीपिता । १७ ।

अणुव्रतधारी अगारी व्रती कहलाता है।

वह व्रती दिग्विरति, देशविरति अनर्थदण्डविरति, सामायिक, पौष-
प्रास, उपभोगपरिमोगपरिमाण, और अतिथिसंविभाग इन व्रतों से भी
सम्पन्न होता है।

तथा वह मारणान्तिक संलेखना का भी आराधक होता है।

जो अहिंसा आदि व्रतों को संपूर्ण रूप से स्वीकार करने में समर्थ
हो, फिर भी त्यागशक्ति युक्त हो, तो वह गृहस्थ मर्यादा में रहकर अपनी
त्यागशक्ति के अनुसार इन व्रतों को अल्पांश में स्वीकार करता है। ऐसा
व्रत अणुव्रतधारी भावक कहलाता है।

संपूर्ण रूप से स्वीकार किये जाने वाले मतों की प्रतीति है। उनके स्वीकार की प्रतीति में संपूर्णता के कारण तान्त्रिक नहीं होता। परन्तु जब मतों की व्युत्पत्ति में स्वीकार किया गया है, अस्पष्टता की विविधता के होने से तद्विषयक प्रतीति भी अनेक की भलग-अलग हो जाती है। ऐसा होने पर भी एक एक अलग विविधता में न आकर सूत्रकार ने सामान्य रीति में स्वीकार के भी आदि मतों पर एक एक अलग मत के रूप में दर्शन किया है। ऐसे मतों पाँच हैं, जो मूलभूत अर्थात् स्वाग के प्रथम स्वभाव होने से मूलभूत मूलमत कहलाते हैं। इन मूलमतों की रक्षा, पुष्टि अथवा सुद्धि के लिए गुरुगुरु गुरु भी अनेक मत स्वीकार करता है; जो उच्चतम मत के नाम से प्रसिद्ध हैं। ऐसे उच्चतम मतों संख्या में सात प्रमाणित तथा गुरुगुरु मती जीवन के अन्तिम समय में जो एक मत में एक

१. सामान्यतः भगवान् महावीर की समस्त परमपूजा में अनेक पाँच संख्या, उनके नाम, तथा क्रम में कुछ भी अन्तर नहीं है। इन परमपूजा में कितने ही आचार्यों ने साधुभोजन के स्वरूप की छठे मूल रूप में गिनाया है। परन्तु उच्चतम रूप में माने हुए स्वरूप के अनेक मतों में प्राचीन तथा नवीन अनेक परम्पराएँ हैं। मत्तार्थ रूप में विवेक के बाद उपमोक्षसंभोग परित्यागजन्य को न विचारकर देवविमर्श में गिनाया है। जब कि आगमों में दिग्विजय के बाद उपमोक्षसंभोग में गिनाया है। तथा देवविमर्शमत्त सामाजिक मत के बाद दिग्द्वि ऐसे क्रम भेद के रहते भी जो तीन मत सुनकर के रूप में और उपमोक्षसंभोग के रूप में माने जाते हैं, उनमें कुछ भी अन्तर नहीं होता। उच्चतमों के विषय में दिग्भार मत्तदाय में विजय विजय सः परमपूजा में आती हैं। सुन्दरसुन्द, उमादत्ताय, समन्तभद्र, स्वामी का विन्द, इत्यादि और मत्तसुन्द-इन आचार्यों की विषय विस्तृत मत्तदाय हैं। इन मत्तसुन्द परी नाम का, खड़ी मत्त का, खड़ी मत्त का और खड़ी मत्त, अर्थात् मत्त

प्रेरित होता है, यह संलेखना के नाम से प्रसिद्ध है। उसका भी यहाँ निर्देश है। इन सभी बातों का स्वरूप संक्षेप में निम्न प्रकार है :

१. छोटे बड़े प्रत्येक जीव की मानसिक, वाचिक, कायिक हिंसा का पूर्णतया त्याग न हो सकने के कारण अपनी निश्चित पाँच अणुव्रत की हुई गृहस्थमर्यादा, जितनी हिंसा से निम्न सके उससे अधिक हिंसा का त्याग करना अहिंसाणुव्रत है।

२-५. इसी तरह असत्य, चोरी, कामाचार और परिग्रह का अपनी परिस्थिति के अनुसार मर्यादित त्याग करना क्रमशः सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह अणुव्रत हैं।

६. अपनी त्यागवृत्ति के अनुसार पूर्व, पश्चिम आदि सभी दिशाओं का परिमाण निश्चित करके उसके बाहर हरतरह के अघर्म कार्य से निवृत्ति धारण करना दिग्विरति व्रत है।

७. सर्वदा के लिए दिशा का परिमाण निश्चित कर लेने के बाद भी उसमें से प्रयोजन के अनुसार समय समय पर क्षेत्र का परिमाण निश्चित करके उसके बाहर अघर्म कार्य से सर्वथा निवृत्त होना देशविरति व्रत है।

८. अपने भोगरूप प्रयोजन के लिए होने वाले अघर्म व्यापार के अग्रवा बाकी के संपूर्ण अघर्म व्यापार से निवृत्त होना, अर्थात् कोई निरर्थक प्रवृत्ति न करना अनर्थदण्डविरति व्रत है।

मेद है। यह सब खुलासा जानने के लिए बाबू जुगलकिशोर जी मुस्तार की 'जैनाचार्य का शासन-मेद' नामक पुस्तक, पृ० २१ से आगे अवश्य पढ़नी चाहिए। प्रकाशक—जैनग्रन्थालाकर कार्यालय, हीरापाग, बम्बई।

९. काल का अभिप्राय लेकर अपना समस्त समय एक क्षण के लिये का त्याग करके धर्मप्रवृत्ति में स्थित होने का अर्थ चार शिक्षाभक्त करना सामान्यिक मत है।

१०. अष्टमी, चतुर्दशी, पूर्णिमा या दूसरी कोर भी शिव में शरण प्रार्थना करके और सब तरह की शरीर विभूता का त्याग करके धर्म कर्म में लग्न रहना पौनपौनवासिक मत है।

११. जिसमें अधिक अप्रमं संभव हो—योगे शान्त-मनः का कपड़ा, बर्तन आदि का त्याग करके अल्प अप्रमं वस्त्रों का धारण के लिए परिमाण बांधना उपभोगपरिभोगपरिमाण मत है।

१२. न्याय से उपायित और जो सब कुछ ऐसी साधन-धन आदि के योग्य वस्तुओं का इस रीति से शुद्ध भक्तिमात्र पूर्वक त्याग कर देना जिसमें कि उभय पक्ष को लाभ पहुँचे अतिमिथ्यामत मत है।

कषाय का अन्त करने के लिए तृणके निर्वारक और पौष्टिक का जो पक्ष है हुए कषाय को मन्द बनाना— संतेजना है। यह संतेजना मत वर्तमान शरीर का अन्त होने तक स्थिर होता है। अन्त का मार्गान्तरिक संतेजना कहते हैं। संतेजना मत को प्रत्यक्ष ही कषाय स्वीकार करके तृणक मंपूर्णत्व से पावन करने हैं, इसीलिए इसे संतेजना का आशयक कहा है।

प्र०—संतेजना मत को धारण करनेवाला अनन्त धर्म के शरीर का अन्त करता है, यह तो आश्चर्य है। तथा महाप्रलय स्वरिणा ही है, सब स्थिर इसको क्या मानकर त्यागपर्व में स्थित है कहाँ तक उचित है ?

उ०—मने ही देखने में दुष्ट ही का आश्चर्य है—यह स्थिति में ही यह बात स्थिर की बाँटि में नहीं आ सकेगा। अन्तर्गत

रूप तो राग, द्वेष तथा मोह की वृत्ति से ही बनता है। संलेखना व्रत प्राणनाश है, पर यह राग, द्वेष तथा मोह के न होने के कारण विद्या की कोटि में नहीं आता; उल्टा निर्मोहत्व और वीतरागत्व साधने में भावना में से ही यह व्रत पैदा होता है और इस भावना की सिद्धि के ज्ञान के कारण ही यह व्रत पूर्ण बनता है। इसलिए यह विद्या नहीं है, कि शुभध्यान अथवा शुद्धध्यान की कोटि में रखने योग्य होने से इसको शागधर्म में स्थान प्राप्त है।

प्र०—कमलपूजा, भैरवजप, जलसमाधि आदि अनेक तरह से निरंतर मन्त्रों में प्राणनाश करने की और उनको धर्म मानने की प्रथाएँ पाई थीं, और हैं; उनमें और संलेखना की प्रथा में क्या अन्तर है ?

उ०—प्राणनाश की स्थूल दृष्टि से भले ही ये समान दीखें, लेकिन वे तो उनके पीछे रही हुई भावना में ही हो सकता है। कमलपूजा राग के पीछे कोई भौतिक आशा या दूसरा प्रलोभन न हो और सिर्फ कि का आवेश या अर्पण की वृत्ति हो ऐसी स्थिति में और वैसे ही वैद्य या प्रलोभन से रहित संलेखना की स्थिति में अगर फर्क कहा जा सता है, तो यही कि भिन्न भिन्न तत्त्वज्ञान पर अवलम्बित भिन्न भिन्न रासनाओं में रही हुई भावनाओं का। जैन उपासना का ध्येय उसके ज्ञान के अनुसार परार्पण या परप्रसन्नता नहीं है, परन्तु आत्मशोधन मात्र। पुराने समय से चली आती हुई धर्म्य प्राणनाश की विविध प्रथाओं। उसी ध्येय की दृष्टि से संशोधित रूप जो कि जैन संप्रदाय में प्रचलित संलेखना व्रत है। इसी कारण संलेखना व्रत का विधान खास संयोगों किया गया है।

जब जीवन का अन्त निश्चित रूप से समीप मादृश पड़े, धर्म पर आवश्यक कर्तव्यों का नाश होता हो, इसी प्रकार जब कि किसी तरह

या भी दुर्धन न हो, ऐसी स्थिति में ही वह सब विषय स्वीकार
है । १५-१७ ।

सम्पददान के अतिचार—

गङ्गाकाङ्क्षाविचिकित्साऽन्यदृष्टिप्रणमामस्तथाः
सम्पददण्डरतिचाराः । १८ ।

गङ्गा, काङ्क्षा, विचिकित्सा, अन्यदृष्टिप्रणम, और सम्पददण्डों
के सम्पददान के पाँच अतिचार हैं ।

ऐसे स्वल्प, जिन्हें कि कोई भी स्वीकार किया हुआ कुछ ही
हो जाता है और धीरे धीरे हाथ को ग्राम हो कर गह हो जाता है,
स्वल्पों को ही अतिचार कहते हैं ।

सम्पदाय ही चारित्र्य धर्म का मूल आधार है । उसकी छुट्टी तो
चारित्र्य की छुट्टि अपरिहार्य है । इसलिये जिन्हें सम्पदाय की छुट्टि
विषय पहुँचने की संभावना है, ऐसे अतिचारों ॥ यही चारित्र्य धर्म
धर्मन किया है, ये निम्नानुसार हैं :

१. आर्हत प्रवचन की दृष्टि स्वीकार करने के बाद उसके ही
अनेक सुख और भोगनिष्ठ पदार्थों (जो मित्र केवलप्राप्त्यर्थ
आत्मसाधन हैं) के दिय में गङ्गा करना कि 'मैं ऐसी हूँ कि मैं
यह गङ्गातिचार है । लोभ और तत्संबंध परीक्षा का मेरा लक्ष्य
सुखलसा स्थान होने का भी यही तो गङ्गा की अतिचार रूप में स्वीकार
है, इसका तात्पर्य इतना ही है कि सर्वपाद के पार के पदार्थों की लोभ
में रहने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए । ऐसा करने में लोभ के
भ्रष्टाचार प्रदेश की बुद्धिमत्ता न कर सकेगा, जिससे भ्रष्टा की वह
गम्य प्रदेश की भी छोड़ देवेगा । अब जिसने लोभ के विषय
काया भागी हो, वैसी गङ्गा ही अतिचार रूप में स्वीकार है ।

२. ऐहिक और पारलौकिक विषयों की अभिलाषा करना ही कांक्षा है। यदि ऐसी कांक्षा होगी, तो साधक गुणदोष का विचार किये बिना ही जड़ चाहे अपने सिद्धान्त को छोड़ देगा; इसीलिए उसको अतिचार से रोक रखा गया है।

३. जहाँ भी मतभेद या विचारभेद का प्रसंग उपस्थित हो, वहाँ पर भ्रमने आप कुछ भी निर्णय न करके सिर्फ मतिमन्दता के कारण यह सोचना कि 'यह बात भी ठीक है और वह बात भी ठीक हो सकती है'। इस प्रकार बुद्धि की अस्थिरता ही विशिष्टता है। बुद्धि की ऐसी अस्थिरता साधक को किसी एक सत्य पर कभी भी स्थिर नहीं रहने देती; इसलिए यह अतिचार है।

४-५ जिसकी दृष्टि मिथ्या हो, उसकी प्रशंसा करना या उससे परिचय करना ये अनुक्रम से मिथ्यादृष्टिप्रशंसा और मिथ्यादृष्टिसंस्तव नामक अतिचार हैं। भ्रान्तदृष्टि रूप दोष के युक्त व्यक्तियों में भी कई बार विचार, त्याग आदि गुण पाये जा सकते हैं। गुण और दोष का भेद किये बिना ही उन गुणों से आकृष्ट हो कर जैसे व्यक्ति की प्रशंसा करने अथवा उससे परिचय करने से अविवेकी साधक का सिद्धान्त से रक्षित होने का डर रहता है। इसीसे अन्यदृष्टिप्रशंसा और अन्यदृष्टि संस्तव को अतिचार माना है। मन्यस्थता और विवेकपूर्वक गुण को गुण और दोष को दोष समझने वाले साधक के लिए भी उक्त प्रकार के प्रशंसा और संस्तव हानिकारक होते ही हैं ऐसा एकान्त नहीं है।

उक्त पाँच अतिचार व्रती श्रावक और साधु दोनों के लिए समान हैं; क्योंकि सम्यग्ज्ञान दोनों का साधारण धर्म है। १८।

व्रत और शील के अतिचारों की संख्या और अनुक्रम से उनका वर्णन—

व्रतशीलेषु पञ्च पञ्च यथाक्रमम् । १९।

बन्धयधच्छाविच्छेदाऽतिभारोपणाऽन्यतान-
निरोधाः । २० ।

मिथ्योपदेशादस्याभ्यान्यातकृद्वलेत्तत्क्रियान्या-
पहारमाकारमन्त्रभेदाः । २१ ।

स्तेनप्रयोगतदाहतादानधिरद्वराज्यातिक्रमदीना-
मानोन्मानप्रतिरूपरूप्यवहाराः । २२ ।

परविवाहकरणेत्वरपरिगृहीताऽपरिगृहीतागमना-
ऽनङ्गक्रीडातीव्रकामाभिनिवेशाः । २३ ।

क्षेत्रवास्तुहिरण्यसुवर्णधनधान्यदासीदामकृष्यप्र-
णातिक्रमाः । २४ ।

उर्ध्वाधस्तिर्यग्यतिक्रमक्षेत्रवृद्धिस्मृत्यन्तर्धाना-
ग्रानयनप्रेष्यप्रयोगशब्दरूपानुपातपृष्ठलक्षणाः ।

कन्दर्पकौतुकन्यमौल्यार्गाऽसमीक्ष्याधिकरणोप-
भोगाधिरुत्वानि । २७ ।

योगद्रुप्रणिधानाऽनादरस्मृत्यनुपस्थापनानि ।
अप्रत्यवेक्षिताऽप्रमानितोत्सर्गादाननिक्षेपमन्त्रा-

णाऽनादरस्मृत्यनुपस्थापनानि । २९ ।

गणितसंयद्वसंमिथ्याभिषवद्रुपकाहाराः । ३० ।
सधितनिधेयपिधानपरव्यपदेशमास्त्येकालाग-
क्रमाः । ३१ ।

जीवितमरणाशंसाभिरानुगमगुम्भानुदन्त्या-
णानि । ३२ ।

अथ और शील में पाँच पाँच अविचार हैं। वे अनुष्ठान के प्रकार हैं—

व्रत, वर, छविछेद, अविचार का आग्रह और अन्तःकरण का शेष में पाँच अविचार प्रथम अनुष्ठान के हैं।

निष्प्रवेश, रहस्यान्वितान, कुर्यात्कथ्य, मन्त्राणां और आत्मभेद ये पाँच अविचार दूसरे अनुष्ठान के हैं।

संनययोग, संन-आह्वानदान, विरह ध्यान का अतिक्रम, हर्ष-विष मन्त्रोच्चारण और प्रतिक्रम-व्यापार ये पाँच तीसरे अनुष्ठान के अविचार हैं।

परिवारिकरम, इवाचारिणराजगमन, अनिष्टपरिहारमन, अन्तर्यामि-र गौतमानिमित्तवैद्य ये पाँच अविचार चौथे अनुष्ठान के हैं।

देव और वस्तु के प्रमाण का अतिक्रम, दिग्ग और दूरत के प्रमाण का अतिक्रम, धन और धान्य के प्रमाण का अतिक्रम, राजसी-दान के प्रमाण का अतिक्रम, एवं कुप्य के प्रमाण का अतिक्रम ये पाँच अविचार पाँचवें अनुष्ठान के हैं।

अर्थव्ययिक्रम, अर्थव्ययविक्रम, त्रिपुण्यविक्रम, अर्थवैद्य और अर्थवैद्य ये पाँच अविचार छठे दिग्विनिष्ठान के हैं।

आनन्दप्रयोग, प्रथमप्रयोग, शब्दानुष्ठान, कथानुष्ठान, ध्यान और अविचार सातवें देशविरति प्रथम के हैं।

वन्दन, शौकुप्य, मौन्य, असमोदय-अधिकरण और टक्कण्य ये पाँच अविचार आठवें अनपदव्यविरमय प्रथम के हैं।

कौमुदुग्निधान, वचनदुग्निधान, स्तोत्रदुग्निधान, अनादर और अनादर ये पाँच अविचार नवमविक्रम के हैं।

बन्धवधच्छविच्छेदाऽतिभाररोपणाऽन्नपान
निरोधाः । २० ।

मिथ्योपदेशरहस्याभ्याख्यानकूटलेखक्रियान्य
पहारसाकारमन्त्रभेदाः । २१ ।

स्तेनप्रयोगतदाहृतादानविरुद्धराज्यातिक्रमही
मानोन्मानप्रतिरूपकव्यवहाराः । २२ ।

परविवाहकरणेत्वरपरिगृहीताऽपरिगृहीतागम
ऽनङ्गक्रीडातीव्रकामाभिनिवेशाः । २३ ।

क्षेत्रवास्तुहिरण्यसुवर्णधनधान्यदासीदामकुप्य
णातिक्रमाः । २४ ।

ऊर्ध्वाधस्तिर्यग्यतिक्रमक्षेत्रवृद्धिस्मृत्यन्तर्धान
आनयनप्रेष्यप्रयोगशब्दरूपानुपातपृथ्वाक्षेपाः
क्रन्दर्पकौत्कुच्यमौल्यार्थाऽसमीक्ष्याधिकरणोप
भोगाधिकत्वानि । २५ ।

योगदुष्प्रणिधानाऽनादरस्मृत्यनुपस्थापनानि
अप्रत्यवेक्षिताऽप्रमाजितोत्सर्गादाननिक्षेपसंस्त
णाऽनादरस्मृत्यनुपस्थापनानि । २६ ।

सचित्तसंबद्धसंमिश्राभिपवदुष्पक्काहाराः । २७ ।
अचित्तनिक्षेपपिधानपरव्यपदेशमात्सर्यकाला
क्रमाः । २८ ।

जीवितमरणाशंसामित्रानुगममुखानुबन्धनिद्र
णानि । २९ ।

व्रतों और शीलों में पाँच पाँच अतिचार हैं। वे अनुक्रम से इस प्रकार हैं—

वन्ध, वध, छविच्छेद, अतिभार का आरोपण और अन्न-पान का रोध ये पाँच अतिचार प्रथम अणुव्रत के हैं।

मिथ्यापदेश, रहस्याभ्याख्यान, कूटलेखक्रिया, न्यासापहार और शास्त्रमन्त्रभेद ये पाँच अतिचार दूसरे अणुव्रत के हैं।

स्तेनप्रयोग, स्तेन-आहतादान, विरुद्ध राज्य का अतिक्रम, हीन-अधिक मानोन्मान और प्रतिरूपक व्यवहार ये पाँच तीसरे अणुव्रत के अतिचार हैं।

परविवाहकरण, इतरपारिवृष्टितागमन, अपरिवृष्टितागमन, अनन्यकीड़ा और तीव्रकामाभिनिवेश ये पाँच अतिचार चौथे अणुव्रत के हैं।

क्षेत्र और वस्तु के प्रमाण का अतिक्रम, हिरण्य और सुवर्ण के प्रमाण का अतिक्रम, घन और घान्य के प्रमाण का अतिक्रम, दासी-दास के प्रमाण का अतिक्रम, एवं कुप्य के प्रमाण का अतिक्रम ये पाँच अतिचार पाँचवें अणुव्रत के हैं।

कर्षव्यतिक्रम, अधोव्यतिक्रम, तिर्यग्व्यतिक्रम, क्षेत्रवृद्धि और निर्यन्तर्धान ये पाँच अतिचार छठे दिग्विरति व्रत के हैं।

भानयनप्रयोग, प्रेथ्यप्रयोग, शब्दानुपात, रूपानुपात, पुद्गलक्षेप ये पाँच अतिचार सातवें देशविरति व्रत के हैं।

कन्दर्प, फौत्कुच्य, मौख्य, असर्गोक्त्य-अधिकरण और उपभोग का अधिकार ये पाँच अतिचार आठवें अनर्थदण्डविरमण व्रत के हैं।

कायदुष्प्रणिधान, वचनदुष्प्रणिधान, मनोदुष्प्रणिधान, अनादर और श्लाघा का अनुपस्थापन ये पाँच अतिचार सामायिकव्रत के हैं।

अप्रत्यवेक्षित और अप्रमाजित में उत्सर्ग, अप्रत्यवेक्षित में अप्रमाजित में आदान-निक्षेप, अप्रत्यवेक्षित और अप्रमाजित में उपक्रम, अनादर और स्मृति का अनुपस्थापन ये पाँच अतिचार, वेतन मत के हैं।

सचित आहार, सचितसंनद्ध आहार, सचितसंमिध आहार, अन्न आहार और दुष्पक आहार ये पाँच अतिचार भोगोपभोग त्रा के हैं।

सचित में निक्षेप, सचितपिधान, परम्यदेश, माग्य और वास्य क्रम ये पाँच अतिचार अतिधिसंविभागमत के हैं।

जीविताशंसा, मरणाशंसा, मित्रानुराग, सुस्तानुरोध और निदान ये मारणान्तिक संलेखना के पाँच अतिचार हैं।

जो नियम थडा और ज्ञान पूर्वक स्वीकार किया जाता है, उसे कहते हैं। इस अर्थ के अनुसार आवश्यक के बारह मत मत शब्द में आते हैं, फिर भी यहाँ मत और शीघ्र इन दो शब्दों का प्रयोग करके, सचित किया गया है कि चारित्र्य धर्म के मूल नियम अहिंसा, सत्य आदि पाँच हैं; और दिग्विराग आदि बाकी के नियम तो इन मूल नियमों की पुष्टि के लिए ही हैं। हर एक मत और शील के जो पाँच पाँच अतिचार गिनाए हैं, वे मध्यम दृष्टि से समझने चाहिए; क्योंकि संक्षेप दृष्टि से इन्हें कम भी कल्पित किये जा सकते हैं, एवं विस्तार दृष्टि में पाँचों अधिक भी कहे जा सकते हैं।

चारित्र्य का मतलब है रागद्वेष आदि विचारों का अनापेक्षित समभाव का परिशीलन करना। चारित्र्य के इस मूल स्वस्म को सिद्ध करने के लिये अहिंसा, सत्य आदि जो जो नियम व्यावहारिक जीवन में रखे जाते हैं, वे सभी चारित्र्य कहलाते हैं। व्यावहारिक जीवन देश, काल आदि की परिस्थिति तथा मनुष्य सुदि की संस्कारिता के अनुकूल बनाने

अतः उक्त परिस्थिति और संस्कारिता में परिवर्तन होने के साथ ही जीवन व्यवहार भी बदलता रहता है। यही कारण है कि चारित्र्य का मूल स्वरूप एक होने पर भी उसके पोषक रूप से स्वीकार किये जाने वाले नियमों का क्या तथा स्वरूप में परिवर्तन होना अनिवार्य है। इसीलिए श्रावक के त, नियम भी अनेक तरह से भिन्न रूप में शास्त्रों में मिलते हैं और विश्व में भी परिवर्तन होता ही रहेगा। इतने पर भी यहाँ ग्रन्थकार ने श्रावक धर्म के तैरह ही भेद मानकर उनमें से प्रत्येक के अतिचारों का ज्ञान किया है। जो क्रमशः निम्न प्रकार से हैं—

१. किसी भी प्राणी को अपने इष्ट स्थान में बाँधे हुए रोकना या धिना—ग्रन्थ है। डंढा या चाबुक आदि से प्रहार करना बध है।

२. कान, नाक, चमड़ी आदि अवयवों का भेदन या छेदन—छविच्छेद है। ४. मनुष्य या पशु आदि पर उसकी शक्ति से ज्यादा बोझ लादना—अतिभार-

प्रारोपण है। ५. किसी के खानपान में रुकावट डालना—यह अन्नपान का निरोध है। किसी भी प्रयोजन के बिना व्रतधारी गृहस्थ इन दोषों को कदापि सेवन न करे, ऐसा उत्सर्ग मार्ग है; परन्तु घर-गृहस्थी का कार्य प्रा पड़ने पर विशेष प्रयोजन के कारण यदि इनका सेवन करना ही पड़े, तब भी कोमल भाव से ही काम लेना चाहिए। १९, २०।

१. सखा शत्रु समझकर किसी को उलटे रास्ते डालना मिथ्या उपदेश है। २. राग में आकर विनोद के लिए किसी पति, पत्नी को अथवा तथा अन्य स्त्रियों को अलग कर देना, अथवा किसी के सामने दूसरे पर दोषारोप करना—रहस्याभ्या-स्थान है। ३. मोहर, हस्ताक्षर आदि द्वारा श्रद्धा लिखान-पदी करना तथा खोटा सिक्का चलाना आदि कूटलेखकिया है। ४. कोई

सत्यव्रत के
अतिचार

१. जितने प्रदेश का नियम किया हो, उसके बाहर वास्तु की आवश्यकता पड़ने पर स्वयं न जाकर संदेश आदि द्वारा दूसरे से उस वस्तु को भोगना लेना आनयन-प्रयोग है। २. जगह संबंधी स्वयं मर्यादा के बाहर काम पड़ने पर स्वयं न जाकर दूसरे से ही उस वस्तु को भोगना, किन्तु मौक आदि को आशा दे कर वहाँ बैठे-बिटाए काम करना प्रेषप्रयोग है। ३. स्वीकृत मर्यादा के बाहर स्थित व्यक्ति को बुला कर काम कराना हो, तब लौसी आदि शब्द द्वारा उसे पास के लिए सावधान करना शब्दानुपात है। ४. किसी तरह का धन न कर के सिर्फ आकृति आदि बतला कर दूसरे को अपने पास आने के लिए सावधान करना रूपानुपात है। ५. कंकड़, ढेला आदि दैक किसी को अपने पास आने के लिए सूचना देना—पुद्गलक्षेप है। ११।

१. शमवश असभ्य भाषण तथा परिक्षा आदि करना कर्त्तव्य है। २. परिक्षा व अनिष्ट भाषण के अतिरिक्त मौह जैसी शारीरिक दुष्प्रवृत्ति करना यौर्कुष्य है। ३. निर्लज्जा व अनर्धदंडविरमण संबंध रहित एवं प्रवृत्त बकवाद करना मौसर्व है। ४. अपनी आवश्यकता का विचार किये बिना अनेक प्रकार के साधन उपकरण दूसरे को उसके काम के लिये दिखाना असभीष्याधिकरण है। ५. अपनी आवश्यकता से अधिक घस, आभूषण तेल, चन्दन आदि रखना उपमोगाधिकत्व है। २७।

१. हाथ, पैर आदि अंगों को रफा और बुरी तरह से चरने रटना कायदुःप्रणिधान है। २. शब्दसंस्कार रहित तथा अर्थ रहित शब्दों का हानिकारक भाषा बोलना वचनदुःप्रणिधान है। ३. क्रोध, द्वेष आदि विचारों के बश होकर विचार आदि मनोव्यापार करना मनोदुःप्रणिधान है।

धार्मिक मंत्र के
अतिचार

सामायिक में उत्साह का न होना अर्थात् समय होने पर भी प्रवृत्त न
 अपवा च्यों लों करके प्रवृत्ति करना अनादर है । ५. एकाग्रता का
 न अर्थात् चित्त के अव्यवस्थित होने से सामायिक की स्मृति का न
 स्मृति का अनुपस्थापन है । २८ ।

१. कोई जीव है या नहीं, ऐसा आँखों से बिना देखे, एवं कोमल
 रस से प्रमार्जन किये बिना ही जहाँ तहाँ मल, मूत्र, श्लेष्म आदि का
 त्याग करना यह अप्रत्यवेक्षित तथा अप्रमार्जित में
 अतिचार उत्सर्ग है । २. इसी प्रकार प्रत्यवेक्षण और प्रमार्जन
 किये बिना ही लकड़ी, चीकी आदि वस्तुओं को लेना
 तथा अप्रत्यवेक्षित और अप्रमार्जित में आदाननिक्षेप है । ३. प्रत्य-
 एवं प्रमार्जन किये बिना ही संघारा—बिछौना करना या आसन
 ना-अप्रत्यवेक्षित तथा अप्रमार्जित संस्तार का उपक्रम है । ४. पौषध
 लाक्षितियों को करके प्रवृत्ति करना अनादर है । ५. पौषध कच
 केसे करना या न करना, एवं किया है या नहीं इत्यादि का स्मरण
 स्मृत्यनुपस्थापन है । २९ ।

१. किसी भी तरफ की घनस्पति आदि सचेतन पदार्थ का आहार
 सचित्त-आहार है । २. कठिन बीज या गुठली आदि सचेतन
 पदार्थ से युक्त चर या आम आदि पके हुए फलों को
 खाना सचित्तसंबद्ध आहार है । ३. तिल, स्वस्वस
 आदि सचित्त वस्तु से मिश्रित लड्डू आदि का भोजन
 चीनी, कुंघु आदि से मिश्रित वस्तु को खाना सचित्तसंमिश्रण
 है । ४. किसी भी किस्म के एक मादक द्रव्य का सेवन करना
 विविध द्रव्यों के मिश्रण से उत्पन्न मद्य आदि रस का सेवन करना
 आहार है । ५. अघपके या ठीक न पके हुए को खाना दुष्पक
 है । ३० ।

१. खान-पान की देने योग्य वस्तु को काम में न आकर
बनाने देने की बुद्धि से किसी सचेतन वस्तु में रख देना सचित्तनिर्णय

२. इसी प्रकार देय वस्तु को सचेतन वस्तु
अतियोगविभाग देना सचित्तपिधान है । ३. अपनी देय
प्रवृत्ति के अतिचार 'यह दूसरे की है' ऐसा कह कर उसके दान

आपको मानपूर्वक बचा लेना परम्यपदेश है । ४. दान देने
आदर न रखना अथवा दूसरे के दानगुण की ईर्ष्या से दान देने
तैयार होना—मात्सर्य है । ५. किसी को कुछ देना न पड़े इस
से मित्रता का समय न होने पर भी खा-पी लेना कालातिक्रम है ।

१. पूजा, स्तुति आदि विभूति देकर उनके काम में
जीवन को चाहना जीयिताशंसा है । २. सेवा, स्तुति आदि

लिए किसी को पास आते न देकर ठेके के
संलेखना प्रवृत्ति के मृत्यु को चाहना मरणाशंसा है । ३. मित्रों
अतिचार मित्रतुल्य पुत्रादि पर स्नेह-वर्धन रखना मित्र

है । ४. अनुभूत सुखों का स्मरण करके उन्हें ताजा बनाना मुग्ध
है । ५. स्वयं व त्याग का बदला किसी भी तरह के भोग के द्वारा
निदानकरण है ।

ऊपर जो अतिचार कहे गए हैं, उन धर्मी का यदि जानपूर्वक
वक्रता से सेवन किया जाय, तब दो वे प्रवृत्ति के कारण स्वयं शरीर को
कष्टलाएंगे, और यदि भूत से असावधानी के कारण सेवन करेंगे
तब वे अतिचार होंगे । ३२ ।

दान का वर्णन—

✓ अनुग्रहार्थं स्वस्यातिमर्गो दानम् । ३३

विधिद्रव्यदातृपात्रविशेषाच्चद्विशेषः । ३४ ।

अनुग्रह के लिए अपनी वस्तु का त्याग करना दान है ।

विधि, देयवस्तु, दाता और ग्राहक की विशेषता से दान की जाता है ।

दानधर्म जीवन के समस्त सद्गुणों का मूल है; अतः उसका विकास अधिक दृष्टि से अन्य सद्गुणों के उत्कर्ष का आधार है, और व्यवहार से मानवी व्यवस्था के सामंजस्य का आधार है ।

दान का मतलब है न्यायपूर्वक प्राप्त हुई वस्तु का दूसरे के अर्पण करना । यह अर्पण करने वाले कर्ता और स्वीकार करने वाले का उपकारक होना चाहिए । अर्पण करने वाले का मुख्य उपकार यह है कि उस वस्तु पर से उसकी ममता हट जाय, और इत तरह सन्तोष और समभाव की प्राप्ति हो । स्वीकार करने वाले का उपकार है कि उस वस्तु से उसकी जीवनयात्रा में मदद मिले, और परिणाम-तः उसके सद्गुणों का विकास हो ।

सभी दान, दानरूप से एक जैसे होने पर भी उनके फल में तरतम-रता है । यह तरतमभाव दानधर्म की विशेषता के कारण होता है । यह विशेषता मुख्यतया दानधर्म के चार अङ्गों की विशेषता के अनुसार है । इन चार अङ्गों की विशेषता निम्न प्रकार वर्णन की गई है ।

विधि की विशेषता में देश, काल का औचित्य और लेने वाले के सिद्धान्त को बाधा न पहुँचे ऐसी कल्पनीय वस्तु का अर्पण, इत्यादि बातों का उल्लेख होता है ।

द्रव्य की विशेषता में दी जाने वाली वस्तु के गुणों का समावेश होता है । जिस वस्तु का दान किया जावे, वह लेने वाले पात्र की

जीवनयात्रा में पोषक हो कर परिणामदा सत्ता
 २. द्रव्य की विशेषता गुणविक्रम में निमित्त बननेवाली होनी चाहिए

दाता की विशेषता में लेने वाले पात्र के प्रति धन्यता का होना,
 तत्काल तिरस्कार या भय का न होना, हर्ष
 ३. दाता की विशेषता देते समय या बाद में विवाद न बनना,
 दाता के गुणों का समावेश होता है।

दान लेने वाले का साधुचार्य के
 ४. पात्र की विशेषता जागरूक रहना पात्र की विशेषता है। ११, १

आठवाँ अध्याय

आस्रव के वर्णन के प्रसंग में मृत और दान का वर्णन करके अथ
नष्टत्व का वर्णन किया जाता है ।

बन्धहेतुओं का निर्देश—

मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकपाययोगा बन्धहेतवः । १ ।

मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कपाय और योग ये पाँच बन्ध
के हेतु हैं ।

बन्ध के स्वरूप का वर्णन अगले सूत्र में किया जाने वाला है । यहाँ
तो उसके हेतुओं का ही निर्देश है । बन्ध के हेतुओं की संख्या के बारे
में तीन परंपराएँ देखने में आती हैं । एक परंपरा के अनुसार कपाय और
योग ये दोनों ही बन्धहेतु हैं । दूसरी परंपरा मिथ्यात्व, अविरति, कपाय
और योग इन चार बन्धहेतुओं की है । तीसरी परंपरा ठीक चार हेतुओं
में प्रमाद को बढ़ाकर पाँच बन्धहेतुओं का वर्णन करती है । इस तरह
से संख्या और उसके कारण नामों में भेद रहने पर भी तार्किक दृष्टि से
इन परंपराओं में कोई भेद नहीं है । प्रमाद एक तरह का असंयम ही
तो है, अतः वह अविरति या कपाय के अन्तर्गत ही है; इसी दृष्टि से
कर्मप्रकृति आदि प्रत्येक में सिर्फ चार बन्धहेतु कहे गए हैं । भारीकी से
देखने पर मिथ्यात्व और असंयम ये दोनों कपाय के स्वरूप से अलग नहीं
पड़ते, अतः कपाय और योग इन दोनों को ही बन्धहेतु गिनाना प्राप्त
होता है ।

प्र०—यदि सचमुच ऐसा ही है, तब प्रश्न होता है कि उक्त संस्था-
भेद की विभिन्न परंपराओं का आधार क्या है ?

उ०—कोई भी कर्मबन्ध हो, उस समय उसमें जाद्य से उत्पन्न जिन चार अंशों का निर्माण होता है, उनके अलग अलग कारण होते कर्माय और योग ये दोनों ही हैं; क्योंकि प्रकृति एवं प्रदेश रूप अंशों का निर्माण तो योग से होता है, और स्थिति एवं अनुभागरूप अंशों का निर्माण कर्माय से होता है। इस प्रकार एक ही कर्म में उत्पन्न होने वाले उक्त चार अंशों के कारणों का विश्लेषण करने के विचार से जाद्य में कर्माय और योग इन दो बन्धहेतुओं का कथन किया गया है; और आध्यात्मिक विकास की चढ़ाव उतार वाली भूमिका स्वरूप गुणस्थानी में बँधने वाली कर्म प्रकृतियों के तरतमभाव के कारण को बतलाने के लिए मिथ्यात्व, अविरति, कर्माय और योग इन चार बन्धहेतुओं का कथन किया गया है। जिस गुणस्थान में उक्त चार में से जितने अधिक बन्धहेतु होंगे उस गुणस्थान में कर्मप्रकृतियों का बन्ध भी उतना ही अधिक होगा; और जहाँ पर ये बन्धहेतु कम होंगे, वहाँ पर कर्मप्रकृतियों का बन्ध भी कम ही होगा। इस तरह मिथ्यात्व आदि चार हेतुओं के कथन की परंपरा अलग अलग गुणस्थानों में तरतमभाव को प्राप्त होने वाले कर्मबन्ध के कारण का खुलासा करने के लिए है; और कर्माय एवं योग इन दो हेतुओं के कथन की परंपरा किसी भी एक ही कर्म में संभावित चार अंशों के कारण का स्पष्टकरण करने के लिए है। पाँच बन्धहेतुओं की परंपरा का आशय तो चार की परंपरा से किसी प्रकार भी भिन्न नहीं है, और यदि भी, तो यह इतना ही कि जिज्ञासु शिष्यों को बन्धहेतुओं का विस्तार ज्ञान करने के लिये।

बन्धहेतुओं की व्याख्या—

मिथ्यात्व का अर्थ है मिथ्यादर्शन, जो सत्यदर्शन से उल्टा होता है। सत्यदर्शन—वस्तु का तार्त्विक अद्यतन होने में विपरीतदर्शन होना

मिथ्यात्व का फलित होता है। पहला वस्तुविषयक यथार्थ भ्रम का अभाव और दूसरा वस्तु का अयथार्थ भ्रम। पहले और दूसरे में फर्क इतना ही है कि पहला भिन्नकुल मूढ़ दशा में भी हो सकता है, जबकि दूसरा विचारदशा में ही होता है। विचारशक्ति का विकास होने पर भी जब अभिनिवेश के कारण किसी एक ही दृष्टि को गढ़ लिया जाता है, तब विचारदशा के रहने पर भी अतत्त्व में पथपात से यह दृष्टि मिथ्यादर्शन कहलाती है; यह उपदेशजन्य होने से अभिनिवेश कही जाती है। जब विचारदशा जागरित न हुई हो, तब अनात्मालीन आवरण के भार के कारण सिर्फ मूढ़ता होती है, उस समय जैसे तत्त्व का भ्रम नहीं होता, वैसे अतत्त्व का भी भ्रम नहीं होता, इस दशा में सिर्फ मूढ़ता होने से तत्त्व का अभ्रम कह सकते हैं। वह नैसर्गिक-देशान्तरपेक्ष होने से अनभिगृहीत कहा गया है। दृष्टि या पन्थ संघर्षों में भी ऐकान्तिक कदापि है, वे सभी अभिगृहीत मिथ्यादर्शन हैं, जो मनुष्य जैसी विकसित जाति में हो सकते हैं; और दूसरा अनभिगृहीत बीड, पतंग आदि जैसी मूर्छित चेतना वाली जातिओं में ही संभव है।

आविरति अर्थात् दोषों से विरत न होना। प्रमाद का मतलब है आत्मविस्मरण अर्थात् कुशल कार्यों में आदर न रखना; विरति, प्रमाद कर्तव्य, अकर्तव्य की स्मृति के लिए सावधान न रहना।

गय, योग कषाय अर्थात् समभाव की मर्यादा का तोड़ना। योग का अर्थ है मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति,

छठे अध्याय में वर्णित तत्प्रदेश आदि बन्धहेतुओं और यहाँ पर ये हुए मिथ्यात्व आदि बन्धहेतुओं में अन्तर इतना ही है कि तत्प्रदेश प्रत्येक कर्म के, खास खास बन्धहेतु होने से विशेषरूप है, जबकि मिथ्यात्व आदि तो समस्त कर्मों के समान बन्धहेतु होने से सामान्य है।

मिथ्यात्व से लेकर योग तक के पाँचों हेतुओं में से जहाँ होंगे, वहाँ उसके बाद के भी सभी होंगे, ऐसा नियम है के होने पर अविरति आदि चार और अविरति के होने बाकी के तीन अवश्य होंगे। परन्तु अब उत्तर होगा, हो, और त भी हो; जैसे अविरति के होने पर मिथ्यात्व होगा, परन्तु दूसरे, तीसरे, चौथे गुणस्थान होने पर भी मिथ्यात्व नहीं रहता। इसी तरह कुछ लेना चाहिए। १।

बन्ध का स्वरूप—

सकृपायत्वाजीवः कर्मणो योग्यान् पुद्ग

स बन्धः। ३।

प्राय के संबन्ध से जीव कर्म के योग्य करता है।

यह बन्ध कहलाता है।

पुद्गल की वर्गणाएँ—(प्रकार) अनेक हैं। उ कर्मरूप परिणाम को प्राप्त करने की योग्यता रखती है, करके निश्च आत्मप्रदेशों के साथ विविष्ट रूप से अ श्यम्यव से जीव अमूर्त होने पर भी अनादिकाल से से मूर्तत्व हो जाने के कारण मूर्त कर्मपुद्गलों का प्र दीपक बत्ती द्वारा सेल को प्रदण करके अपनी उष्णता में परिणत कर देता है; ऐसे ही जीव कायाविक्र विकार प्रण करके उन्हें कर्मरूप में परिणत कर देता है। कर्मरूप परिणत को प्राप्त पुद्गलों का यह संबन्ध है

ऐसे बन्ध में मिथ्यात्व आदि अनेक निमित्त होते हैं, फिर भी यहाँ पर जो यद कहा गया है कि कर्माय के संबन्ध से पुद्गलों का ग्रहण होता है, वह अन्य हेतुओं की अपेक्षा कर्माय की प्रधानता प्रदर्शित करने के लिए ही है। २, ३।

बन्ध के प्रकार—

प्रकृतिस्थित्यनुभावप्रदेशास्तद्विधयः । ४ ।

प्रकृति, स्थिति, अनुभाव और प्रदेश ये चार उसके—बन्ध के प्रकार हैं।

कर्मपुद्गल जीव द्वारा ग्रहण किये जाने पर कर्मरूप परिणाम को प्राप्त होते हैं, इसका अर्थ इतना ही है कि उसी समय उसमें चार अंशों का निर्माण होता है; वे अंश ही बन्ध के प्रकार हैं। उदाहरणार्थ; जय शफरी, गाय, भैंस आदि द्वारा खाया हुआ घास वगैरह दूध रूप में परिणत होता है, तब उसमें मधुरता का स्वभाव निर्मित होता है; वह स्वभाव अमुक समय तक उसी रूप में टिक सके ऐसी कालमर्यादा उसमें निर्मित होती है; इस मधुरता में तीव्रता, मन्दता आदि विशेषताएँ भी होती हैं; और इस दूध का पौद्गलिक परिणाम भी साथ ही बनता है; इसी तरह जीवों द्वारा ग्रहण होकर उनके प्रदेशों में संश्लेष को प्राप्त हुए कर्मपुद्गलों में भी चार अंशों का निर्माण होता है। वे अंश ही प्रकृति, स्थिति, अनुभाव और प्रदेश हैं।

१. कर्मपुद्गलों में जो ज्ञान को आवरण करने, दर्शन को रोकने, सुख-दुःख देने आदि का स्वभाव बनता है, वही स्वभावनिर्माण प्रकृतिबन्ध है। २. स्वभाव बनने के साथ ही उस स्वभाव से अमुक समय तक स्मृत न होने की मर्यादा भी पुद्गलों में निर्मित होती है, यह कालमर्यादा का निर्माण ही स्थितिबन्ध है। ३. स्वभावनिर्माण के साथ ही उसमें तीव्रता,

मन्दता आदि रूप में फलानुभव करनेवाली विशेषताएँ संपूर्ण हैं, ऐसी विशेषता ही अनुभावबन्ध है। ४. प्रदण किये जाने पर भिन्न भिन्न स्वभाव में परिणत होने वाली कर्मपुद्गलराशि स्वभावानुसार अनुक अनुक परिस्थिति में पेट जाती है—यह परिमाणविभाग ही प्रदेशबन्ध कहलाता है।

बन्ध के इन चार प्रकारों में से पहला और अन्तिम दोनों दोष के आश्रित हैं; क्योंकि योग के तरतमभाव पर ही प्रकृति और प्रदेश रूप का तरतमभाव अवलम्बित है। दूसरा और तीसरा प्रकार कषाय के आश्रित है, कारण यह कि कषाय की तीव्रता, मन्दता पर ही स्थिति और अनुभाव-बन्ध की अधिकता या अल्पता अवलम्बित है। ४।

मूलप्रकृति भेदों का नाम निर्देश—

आद्यो ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुष्कनाम-
गोत्रान्तरायाः । ५ ।

पहला अर्थात् प्रकृतिबन्ध ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयुष्क, नाम, गोत्र और अन्तर्गम्य रूप है।

अभ्यवसाय विशेष से जीव द्वारा एक ही क्षण में प्रदण की हुई कर्मपुद्गलराशि में एक ही साथ आभ्यवसायिक शक्ति की विविधता के अनुसार अनेक स्वभावों का निर्माण होता है। वे स्वभाव अद्वय हैं, फिर भी उनका परिगणन सिर्फ उनके कार्य अर्थात् प्रमाद को दूर कर सकते हैं। एक या अनेक जीवों पर होने वाले कर्म के अर्भक प्रभाव अनुभव में आते हैं। इन प्रमादों के उत्पादक स्वभाव भी कालानुसार अर्भक्यता ही हैं। ऐसा होने पर भी मोहों में वर्गीकरण करके उन कर्मों को आठ भागों में बाँट दिया गया है। यही मूलप्रकृतिबन्ध कहलाता है। इन्हीं आठ मूलप्रकृति भेदों का निर्देश यहाँ किया है; जैसे ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयुष्क, नाम, गोत्र और अन्तर्गम्य।

१. जिसके द्वारा ज्ञान-विशेषबोध का आवरण हो वह ज्ञानावरण ।
२. जिसके द्वारा दर्शन—सामान्यबोध का आवरण हो वह दर्शनावरण ।
३. जिससे सुख या दुःख का अनुभव हो वह वेदनीय । ४. जिससे आत्मा मोह को प्राप्त हो वह मोहनीय । ५. जिससे भव धारण हो वह आयुष्क । ६. जिससे विशिष्ट गति, जाति आदि की प्राप्ति हो वह नाम । ७. जिससे ऊँचपन या नीचपन मिले वह गोत्र । ८. जिससे देने, लेने आदि में विघ्न पड़े वह अन्तराय ।

कर्म के विविध स्वभावों को संक्षिप्त दृष्टि से पूर्वोक्त आठ भागों में बाँट देने पर भी विस्तृतरुचि जिज्ञासुओं के लिए मध्यम मार्ग का अवलम्बन करके उन आठ के पुनः दूसरे प्रकार वर्णन किये हैं, जो उत्तरप्रकृति के भेदों के नाम से प्रसिद्ध हैं । ऐसे उत्तरप्रकृति भेद ९७ हैं, वे मूलप्रकृति के क्रम से आगे क्रमशः दरसाये गए हैं । ५ ।

उत्तरप्रकृति भेदों की संख्या और नामनिर्देश—

पञ्चनवम्यष्टाविंशतिचतुर्द्विचत्वारिंशद्विपञ्चभेदा यथा-
क्रमम् । ६ ।

मत्यादीनाम् । ७ ।

चक्षुरचक्षुर्गवधिकेवलानां निद्रानिद्रानिद्राप्रचलाप्रचला-
प्रचलास्त्यानगृद्विवेदनीयानि च । ८ ।

सदसद्व्ये । ९ ।

दर्शनचारित्रमोहनीयकपायनोकपायवेदनीयाख्यास्त्रि-
द्विषोडशनवभेदाः सम्यक्त्वमिथ्यात्वतदुभयानि कपाय-
नोकपायावनन्तानुबन्ध्यप्रत्याख्यानप्रत्याख्यानावरणसं-
ज्वलनविकल्पाश्चैकशः क्रोधमानमायालोभा हास्यरत्य-
रतिशोकभयजुगुप्सास्त्रीपुंनपुंसकवेदाः । १० ।

नारकतैर्यग्योनमानुषदैवानि । ११ ।

गतित्रातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनमहातमं स्नानसेदन-
नस्पर्शरसगन्धवर्णानुपूर्यगुरुलघूपघातपराघातातपोदयो-
तोच्छ्वासविहायोगतयः प्रत्येकशरीरत्रसमुपगमुस्वरशुभ
मूक्ष्मपर्याप्तस्थिरादेयशांसि सेतराणि तीर्थकृत्त्वं च । १२
उच्चैर्नीचैश्च । १३ ।

दानादीनाम् । १४ ।

आठ मूलप्रकृतियों के अनुक्रम से पौंच, नय, दो, अष्टाहम, पा-
चवालीस, दो और पौंच भेद हैं ।

मति आदि पौंच-ज्ञानों के आवरण हो पौंच ज्ञानावरण हैं ।

चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन, अक्षिदर्शन और केमलदर्शन इन चारों
के आवरण; तथा निद्रा, निद्रानिद्रा, प्रवसा, प्रचलाप्रचला और स्थान-
शक्ति ये पौंच ^{निद्रा}वेदनीय ये नय दर्शनावरणीय हैं ।

प्रवसा—मुखवेदनीय और अप्रवसा—दुःखवेदनीय ये दो वेद-
नीय हैं ।

दर्शनमोह, चारित्रमोह, कर्मापवेदनीय और नोषपापवेदनीय इन
के अनुक्रम से तीन, दो, सोलह और नय भेद हैं; जैसे—सम्पत्त्य,
मिप्यात्व, तदुभय—सम्पत्त्यमिप्यात्व ये तीन दर्शनमोहनीय । कर्माप
और नोषपाप ये दो चारित्रमोहनीय हैं । जिनमें से क्रोध, मान, माद
और लोभ ये प्रत्येक अन्तःतानुवर्णी, अपत्याप्तान, प्रत्याप्तान और भ्रम-
स्त रूप से चार चार प्रकार के होने से सोलह भेद कर्मापचात्रिमोहनीय के
बनते हैं; तथा शस्त्र, रति, अरति, शोष, मग, कुप्या, क्षीय, पुष्पवेद
और नपुंसकवेद ये नय नोषपापचात्रिमोहनीय हैं ।

नारक, तिर्येच, मनुष्य और देव ये चार आयु हैं ।

गति, जाति, शरीर, अज्ञोपात्र, निर्माण, बन्धन, संघात, संस्थान, वसन, स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, आनुपूर्वी, अगुक्लत्रु, उपघात, परघात, अक्षय, उद्गोः, उच्छ्वास, विहायोगति; और प्रतिपक्ष सहित अर्थात् शषारण और प्रत्येक, स्थावर और त्रस, दुर्मग और सुभग, दुःस्वर और सुस्वर, अशुभ और शुभ, बादर और सुक्रम, अपर्याप्त, अस्थिर और स्थिर, अनादेय और आदेय, अयश और यश; एवं तीर्थिकरत्व अयालीव प्रकार नामकर्म हैं ।

उच्च और नीच ऐसे दो प्रकार गोत्रकर्म के होते हैं ।

दान आदि के पाँच अन्तराय हैं ।

१. मति आदि पाँच ज्ञान और चक्षुर्दशन आदि चार दर्शनों का वर्णन किया जा चुका है; उनमें से प्रत्येक को आवरण करनेवाले ज्ञानावरण कर्म की स्थिति से युक्त कर्म अनुक्रम से मतिज्ञानावरण, भुत-पाँच और दर्शना-ज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मनःपर्यायज्ञानावरण और षरण की नव केवलज्ञानावरण इस तरह ये पाँच ज्ञानावरण हैं; तथा प्रकृतियों चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण और केवलदर्शनावरण ये चार दर्शनावरण हैं । उक्त चार के उपरांत अन्य भी पाँच दर्शनावरण हैं, जो निम्न प्रकार हैं—जिस कर्म के उदय से सुषुप्तपूर्वक जाग सकें ऐसी निद्रा आवे तो वह निद्रावेदनीय दर्शनावरण है । २. जिस के उदय से निद्रा से जागना अत्यन्त दुष्कर हो वह निद्रानिद्रा-वेदनीय दर्शनावरण है । ३. जिस कर्म के उदय से बैठे बैठे या खड़े खड़े ही नींद आ जावे वह प्रचलावेदनीय है । ४. जिस कर्म के उदय से

चलते-चलते ही नौद आ जाय वह प्रचलाप्रचलावेदनीय है । ५. जिस कर्म के उदय से जागरित अवस्था में सोचे हुए काम को निश्चयता में करने का ही सामर्थ्य प्रकट हो जाय वह स्थानशुद्धि है; इस निमित्त में शत्रु वध से कहीं अनेकगुण अधिक बल प्रकट होता है । ७, ८ ।

वेदनीय कर्म की
दो प्रकृतियाँ

१. जिसके उदय से प्राणी को सुख का अनुभव हो वह सातावेदनीय; और २. जिसके उदय से प्राणी को दुःख का अनुभव हो वह असातावेदनीय । ९ ।

१. जिसके उदय से तार्यों के समर्थ स्वरूप की शक्ति न हो वह मिथ्यात्वमोहनीय । २. जिसके उदय समय में समर्थता की शक्ति न अथवा न होकर दोषायमान स्थिति रहे वह मिथ्यात्वमोहनीय की तीन प्रकृतियाँ मोहनीय । ३. जिसका उदय तारिखक शक्ति का निमित्त होकर भी औपशमिक या शाविकम्पव दानी तत्पश्चात् का प्रतिबन्ध करता है वह सम्पत्त्वमोहनीय है ।

चरित्रमोहनीय के पचीस प्रकार—

क्षोभ, मान, माया और लोभ ये कर्माय के चार मुख्य प्रकार हैं । प्रत्येक की तीव्रता के तरतममाय की दृष्टि से उनके चार चार प्रकार बतलावे गए हैं । जो कर्म ठीक क्षोभ आदि चार सोलह कर्माय कर्मायों को इतना अधिक लीन बना देता है जिससे कारण जीव को अनन्त काल तक संसार में घूमना पड़े, वह कर्म अनुक्रम से अनन्तानुबन्धी क्षोभ, मान, माया और लोभ कहलाता है । जिन कर्मों के उदय से आतिमान को प्राप्त कर्माय सिद्ध रहते ही सी. हैं, जो कि विरति का ही प्रतिबन्ध कर सकें, वे अजयास्तानादाय क्षोभ, मान, माया और लोभ कहलाते हैं । जिसका विपाक देशविधि का प्रतिबन्ध न

इसके सिवा सर्वविरति का ही प्रतिबन्ध करे, वे प्रत्याख्यानावरणीय क्रोध, ल, माया और लोभ हैं। जिनके विपाक की तीव्रता सर्वविरति का निबन्ध तो न कर सके, लेकिन उसमें स्खलन और मालिन्य ही पैदा कर सके, वे संखलन क्रोध, मान, माया और लोभ हैं।

१. हास्य की उत्पादक प्रकृतिवाला कर्म हास्यमोहनीय है। २-३. श्री प्रीति और कष्टों अप्रीति को पैदा करने वाले कर्म अनुक्रम से रति-मोहनीय और अरतिमोहनीय कहलाते हैं। ४. भय-नव नोकपाय शीलता का जनक भयमोहनीय ५. शोकशीलता का जनक शोकमोहनीय और, ६. घृणाशीलता का जनक जुगुप्सामोहनीय प्रकृति है। ७. श्रेणभाव के विकार को पैदा करने वाला श्रेयद। ८. पौष्यभाव के विकार को पैदा करने वाला पुरुषवेद और ९. नपुंसक-भाव के विकार का उत्पादक कर्म नपुंसकवेद कहलाता है। ये नव ही हास्य कपाय के सहचारी एवं उद्दीपक होने से नोकपाय कहलाते हैं। १०।

जिसके उदय से देव, मनुष्य, तिर्यच और नरक गति का जीवन भ्रिताना पड़ता है, वे अनुक्रम से देव, मनुष्य, तिर्यच और नरक के आयुष्य हैं। ११।

नाम कर्म की बयालीस प्रकृतियाँ—

—विविध नाम—

१. सुख, दुःख भोगने के योग्य पर्यायविशेष स्वरूप देवादि चार विधों को प्राप्त कराने वाला कर्म गति है। २. एकेन्द्रियत्व से लेकर पंचेन्द्रियत्व तक समान परिणाम को अनुभव कराने के लिए पिण्डप्रकृतियों वाला कर्म जाति। ३. औदारिक आदि शरीर उत्पन्न कराने वाला कर्म शरीर। ४. शरीरगत अङ्गों और उपाङ्गों का निर्मितभूत कर्म अङ्गोपाङ्गनाम। ५-६. प्रथम गृहीत औदारिक आदि

पुद्गलों के साथ नवीन प्रदण किये जाने वाले पुद्गलों का जो कर्म भंड करता है वह बन्धन है और त्रिपुद्गलों को शरीर के गानाधिष भाग में व्यवस्थित करने वाला कर्म संघात है । ७-८. अस्थिबन्ध की विरचना रूप संहनन और शरीर की विविध आकृतियों का निर्माण कर्म संस्थान । ९-१२. शरीर गत श्वेत आदि पाँच वर्ण, गुणित दो गन्ध, तिष्ठ आदि पाँच रस शीत आदि आठ स्पर्श—इनके नियंत्रण कर्म अनुक्रम से वर्गनाम, गन्धनाम, रसनाम और स्पर्शनाम । १३. विद्वान् द्वारा जन्मान्तर गमन के समय जीवको आकाश प्रदेश की भेरी के समान गमन कराने वाला कर्म आनुपूर्व्यनाम । १४. प्रवृत्त और अप्रवृत्त का नियामक कर्म विहायोगतिनाम है । ये चौदह पिण्डप्रकृतियों का हैं, इनके अवान्तर भेद भी होते हैं, इच्छादिष्ट इस प्रकार नामकरण है ।

विविध नाम कर्म प्रकृतिर्य-

१, २. जिस कर्म के उदय से स्थितप्रभाय से गमन करने की शक्ति प्राप्त हो वह प्रसनाम, और इससे उत्पन्न जिस प्रसदशक और भावदशक उदय से वैधी शक्ति न हो वह स्थावरनाम । ३, ४. जिस उदय से जीवों के चर्मचक्षु गोंवर यादर शरीर प्राप्ति हो वह यादर; इसके विपरीत जिससे चर्मचक्षु के भागोंवर शरीर की प्राप्ति हो वह लुप्तम । ५, ६. जिसके उदय से प्राणी स्वयं पर्याप्ति पूर्ण करे वह पर्याप्त, इससे उत्पन्न जिसके उदय से स्वयं पर्याप्ति पूर्ण न कर सके वह अपर्याप्त । ७, ८. जिसके उदय से ही को भिन्न-भिन्न शरीर की प्राप्ति हो वह प्रत्येक, और जिसके उदय अनन्त जीवों का एक ही साधारण शरीर हो वह साधारण । ९, १०. जिसके उदय से इष्टा, दौत आदि स्थिर अवयव प्राप्त हो वह स्थिर और जिसके उदय से विद्धा आदि अस्थिर अवयव प्राप्त हो वह अस्थिर ।

११, १२. जिसके उदय से नाभि के ऊपर के अवयव प्रशस्त हों वह शुभ और जिससे नाभिके नीचे के अवयव अप्रशस्त हों वह अशुभ । १३, १४. जिसके उदय से जीवका स्वर श्रोता को प्रीति उत्पन्न करे वह सुस्वर और जिससे श्रोता को अप्रीति उत्पन्न करे वह दुस्वर । १५, १६. जिसके उदय से कोई उपकार न करने पर भी सबके मन को प्रिय लगे वह सुमग और जिसके उदय से उपकार करने पर भी सब को प्रिय न लगे वह दुर्मग । १७, १८. जिसके उदय से वचन बहुमान्य हो वह आदेय और जिसके उदय से पैसा न हो वह अनादेय । १९, २०. जिसके उदय से दुनिया में यश व कीर्ति प्राप्त हो वह यशःकीर्ति और जिसके उदय से यश व कीर्ति प्राप्त न हो वह अयशःकीर्ति कहलाता है ।

१. जिसके उदय से शरीर गुरु या लघु परिणाम को न पाकर अगुरुलघु रूप से परिणत होता है वह कर्म अगुरुलघु । २. प्रतिजिह्वा, चौरदन्त, रसौली आदि उपघातकारी अवयवों को प्राप्त कराने वाला कर्म उपघात । ३. दर्शन या वाणी से दूसरे को निध्रम कर दे ऐसी दशा प्राप्त कराने वाला कर्म परघात ।

४. श्वास लेने, छोड़ने की शक्ति का नियामक श्वासोच्छ्वास । ५, ६. अनुष्ण शरीर में उष्ण प्रकाश का नियामक कर्म आतप और शीत प्रकाश का नियामक कर्म उद्योत । ७. शरीर में अहः-प्रत्यहों को यथोचित स्थान में व्यवस्थित करने वाला निर्माण । ८. धर्म, तथ्य प्रवर्ताने की शक्ति अर्पित करने वाला कर्म तथ्यकर है । १२ ।

गोत्र कर्म की प्रतिष्ठा प्राप्त हो ऐसे कुल में जन्म दिलाने दो प्रकृतियाँ वाला कर्म उच्चगोत्र और शक्ति रहने पर भी प्रतिष्ठा न मिल सके ऐसे कुल में जन्मदाता कर्म नीचगोत्र कहलाता है । ११ ।

जो कर्म कुछ भी देने, लेने, एक बार या बार बार भोगने और
 सामर्थ्य में अन्तराय—विघ्न खड़ा कर देते हैं, वे अनन्तराय
 अन्तराय कर्म की
 पाँच प्रकृतियाँ
 दानान्तराय, लामान्तराय, भोगान्तराय, उन्मोहान्तराय
 और वीर्यान्तराय कर्म कहलाते हैं । १४ ।

स्थितिवन्ध का वर्णन—

आदितास्तिसृणामन्तरायस्य च त्रिंशत्सागरोपमकोटी-
 कोट्यः परा स्थितिः । १५ ।

सप्तविमोहनीयस्य । १६ ।

नामगोत्रयोर्विंशतिः । १७ ।

त्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाण्यायुष्कस्य । १८ ।

अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य । १९ ।

नामगोत्रयोरष्टौ । २० ।

शेषाणामन्तर्मुहूर्तम् । २१ ।

पहली तीन प्रकृतियों अर्थात् ज्ञानारण्य, दर्शनायण वेदनीय
 तथा अन्तराय—इन चार की उत्कृष्ट स्थिति तीस कोटी बौटी सागरोपम
 प्रमाण है ।

मोहनीय की उत्कृष्ट स्थिति सत्तर कोटीकोटी सागरोपम प्रमाण है ।

नाम और गोत्र की उत्कृष्ट स्थिति बीस कोटी कोटी सागरोपम
 प्रमाण है ।

आयुष्क की उत्कृष्ट स्थिति तेतीस सागरोपम प्रमाण है ।

वेदनीय की अपन्य स्थिति बारह मुहूर्त प्रमाण है ।

नाम और गोत्र की अपन्य स्थिति आठ मुहूर्त प्रमाण है ।

चाक्षी ॥ पाँच अर्थात् ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अन्तराय, मोहनीय और आयुष्य की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है।

प्रत्येक कर्म की जो उत्कृष्ट स्थिति दरसाई गई है, उसके अधिकारी मिथ्यादृष्टि पर्याप्त संज्ञा पंचेन्द्रिय जीव होते हैं; जघन्य स्थिति के अधिकारी भिन्न भिन्न होते हैं। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, नाम, गोत्र और अन्तराय इन छहों की जघन्य स्थिति सूक्ष्मसंपराय नामक दसवें गुणस्थान में संभव है। मोहनीय की जघन्य स्थिति नौवें अनिवृत्तिवादरसंपराय नामक गुणस्थान में संभव है। और आयुष्य की जघन्य स्थिति संख्यात-वर्णजीवी तिर्यंच और मनुष्य में संभव है। मध्यमस्थिति के असंख्यात प्रकार होते हैं और उनके अधिकारी भी कापायिक परिणाम के तारतम्य के अनुसार असंख्यात होते हैं। १५-२१।

अनुभावबन्ध का वर्णन—

विपाकोऽनुभावः । २२ ।

स यथानाम । २३ ।

ततश्च निर्जरा । २४ ।

विपाक अर्थात् विविध प्रकार के फल देने की शक्ति ही अनुभाव कहलाती है।

अनुभाव भिन्न भिन्न कर्म की प्रकृति अथवा स्वभाव के अनुसार वेदन किया जाता है।

उससे अर्थात् वेदन से निर्जरा होती है।

बन्धनकाल में उसके कारणभूत कापायिक अध्यवसाय के तीव्र-मन्द

भाव के अनुसार प्रत्येक कर्म में तीव्र-मन्द फल देने की शक्ति उत्पन्न होती है यह फल देने का सामर्थ्य ही अनुभाव है और उसका निर्माण ही अनुभावबन्ध है।

अनुभाव और उसके बन्ध का पृथक्करण

अनुभाव अथवा आने पर ही फल देता है। परन्तु इस नीति से इतना जान लेना चाहिए कि प्रत्येक अनुभाव-फलप्रद, यदि स्वयं जिस कर्म में निष्ठ हो, उसी कर्म के स्वभाव अनुसार फल देती है, दूसरे कर्म के स्वभाव के अनुसार ही फल देती है, दूसरे कर्म के स्वभाव के अनुसार नहीं। उदाहरणार्थ, शानावरण कर्म का अनुभाव उस कर्म के स्वभावानुसार ही तीव्र या मन्द फल उत्पन्न करता है अर्थात् वह शान को आवृत्त करने का ही काम करता है; लेकिन दर्शनावरण, वेदज्ञान आदि अन्य कर्म के स्वभावानुसार फल नहीं देता; साक्षात् यह है कि वह न तो दर्शनशक्ति को आवृत्त करता है और न गुल दुःख के अनुभव आदि फल को ही उत्पन्न करता है। इसी तरह दर्शनावरण का अनुभाव दर्शनशक्ति को तीव्र या मन्द रूप से आवृत्त करता है, लेकिन ज्ञान के अन्वेषण आदि अन्य कर्मों के फलों को नहीं करता।

कर्म के स्वभावानुसार विषाद के अनुभावबन्ध का निश्चय भी नृत्तप्रकृतियों में ही लागू होता है, उत्तर प्रकृतियों में नहीं। कारण यह है कि किसी भी कर्म की एक उत्तरप्रकृति बाद में अपवृत्तान के कारण उसी कर्म की दूसरी उत्तरप्रकृति के रूप में बदल सकती है, जिसमें दर्शन का अनुभाव परिवर्तित उत्तरप्रकृति के स्वभावानुसार तीव्र या मन्द फल प्रदान करता है। जैसे—मतिशानावरण जब भुतशानावरण आदि सत्त्वोद्भूत उत्तरप्रकृति के रूप में संक्रमण करता है, तब मतिशानावरण का अनुभाव भी भुतशानावरण आदि के स्वभावानुसार ही भुतशान या अदृष्टि आदि फल को आवृत्त करने का काम करता है। लेकिन, उत्तरप्रकृतियों में विचलन ही ऐसी है, जो मजार्तीय होने पर भी परस्पर संक्रमण नहीं करती। जैसे—दर्शनमोह और चारित्र्यमोह इनमें से दर्शनमोह, चारित्र्यमोह के रूप में अपवादा चारित्र्यमोह दर्शनमोह के रूप में संक्रमण नहीं करता।

तरह नारकआयुष्क तिर्यन्आयुष्क के रूप में अथवा किसी अन्य आयुष्क के रूप में भी संक्रमण नहीं करता ।

प्रकृतिसंक्रम की तरह ही बन्धकालीन रस और स्थिति में भी बाद में अध्यवसाय के कारण से परिवर्तन हो सकता है; तीव्ररस मन्द और मन्दरस तीव्र बन सकता है । इसी प्रकार स्थिति भी उत्कृष्ट से जघन्य और जघन्य से उत्कृष्ट बन सकती है ।

अनुभाव के अनुसार कर्म का तीव्र या मन्द फल का वेदन ही जाने पर वह कर्म आत्मप्रदेशों से अलग पड़ जाता है, अर्थात् फिर संलग्न नहीं रहता । यही कर्मनिवृत्ति-निर्जरा कहलाती है । फल के बाद मुक्त कर्म की दशा है । कर्म की निर्जरा जैसे उसके फल वेदन से होती है, वैसे बहुधा तप से भी होती है । तप के बल से अनुमाधानुसार फलोदय के पहले ही कर्म आत्मप्रदेशों से अलग पड़ सकते हैं । यह बात सूत्र में 'च' शब्द रखकर सूचित की गई है । २१-२४ ।

प्रदेशबन्ध का वर्णन—

✓ नामप्रत्ययाः सर्वतो योगविशेषात् सूक्ष्मैकक्षेत्रावगाढ-
स्थिताः सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तानन्तप्रदेशाः । २५ ।

कर्म (प्रकृति) के कारणभूत सूक्ष्म, एकक्षेत्र को अवगाहन करके रहे हुए तथा अनन्तानन्त प्रदेश वाले पुद्गल योगविशेष से सभी ओर ॥ सभी आत्मप्रदेशों में बन्ध को प्राप्त होते हैं ।

प्रदेशबन्ध यह एक प्रकार का संग्रन्ध है, और उस संग्रन्ध के कर्मरन्ध और आत्मा ये दो आधार हैं । अतः इनके बारे में जो आठ प्रश्न पैदा होते हैं, उन्हीं का उत्तर प्रस्तुत सूत्र में दिया गया है । वे प्रश्न इस प्रकार हैं—

१. जब कर्मस्कन्धों का वन्ध होता है, तब उनमें से क्या होता है ? अर्थात् उनमें निर्माण क्या होता है ? २. इन स्कन्धों का नीचे या तिरछे किन आत्मप्रदेशों द्वारा ग्रहण होता है ? ३. सर्व का कर्मवन्ध समान होता है, या असमान ? यदि असमान होता है, तो किस कारण से ? ४. वे कर्मस्कन्ध स्थूल होते हैं या सूक्ष्म ? ५. प्रदेशपाले क्षेत्र में रहे हुए कर्मस्कन्धों का ही जीवप्रदेश के साथ होता है या उसके भिन्न क्षेत्र में रहे हुए का भी ? ६. वे वर्ण के गतिशील होते हैं या स्थितिशील ? ७. उन कर्मस्कन्धों का संसृष्टि के प्रदेशों में वन्ध होता है या कुछ एक आत्मप्रदेशों में ? ८. वे कर्म संसृपात, असंसृपात, अनन्त या अनन्तानन्त में से कितने प्रदेश होते हैं ?

इन आठों प्रश्नों के कम से कम में दिये हुए उत्तर निम्न प्रकार

१. आत्मप्रदेशों के साथ बँधने वाले पुद्गलस्कन्धों में क्या अर्थात् ज्ञानावरण आदि प्रकृतियों बनती हैं; सारांश यह कि वेमे से उन प्रकृतियों का निर्माण होता है । इहीलिए उन स्कन्धों को प्रकृतियों का कारण कहा है । २. ऊँचे, नीचे और तिरछे इन तीनों दिशाओं में रहे हुए आत्मप्रदेशों के द्वारा कर्मस्कन्धों का ग्रहण होता है किन्ती एक ही दिशा में रहे हुए आत्मप्रदेशों के द्वारा नहीं । ३. जीवों के कर्मवन्ध के असमान होने का कारण यह है कि सभी के भिन्न, याचिक और कायिक योग—व्यापार समान नहीं होते, कारण है कि योग के तरतममान के अनुसार प्रदेशवन्ध में भी भिन्न आ जाता है । ४. कर्मयोग्य पुद्गलस्कन्ध स्थूल—बादर नहीं होते, सूक्ष्म ही होते हैं, वेमे सूक्ष्मस्कन्धों का ही कर्मवर्गता में से ग्रहण होता है । ५. जीवप्रदेश के क्षेत्र में ही रहे हुए कर्मस्कन्धों का वन्ध होता है ।

उसके बाहर के क्षेत्र में रहे हुये का नहीं। ६. सिर्फ स्थिर होने से ही बन्ध होता है, क्योंकि गतिशील स्कन्ध अस्थिर होने से बन्ध को प्राप्त नहीं होते। ७. प्रत्येक कर्म के अनन्त स्कन्धों का सभी आत्मप्रदेशों में बन्ध होता है। ८. बँधने वाले प्रत्येक कर्मयोग स्कन्ध अनन्तानन्त परमाणुओं के ही बने होते हैं; कोई भी संख्यात, असंख्यात या अनन्त परमाणुओं का बना हुआ नहीं होता। २५।

पुण्य और पाप प्रकृतियों का विभाग—

सद्वैद्यसम्यक्त्वहास्यरतिपुरुषवेदशुभाशुभनामगोत्राणि
पुण्यम् । २६ ।

सातावेदनीय, सम्यक्त्व मोहनीय, हास्य, रति, पुरुष, वेद, शुभ-आयु, शुभ नाम और शुभ गोत्र—इतनी प्रकृतियाँ पुण्य रूप हैं; बाकी की सभी प्रकृतियाँ पाप रूप हैं।

जिन जिन कर्मों का बन्ध होता है, उन सभी का विपाक केवल शुभ या अशुभ ही नहीं होता, बल्कि अव्यवसाय रूप कारण की शुभाशुभता के निमित्त से ये शुभाशुभ दोनों प्रकार के निर्मित होते हैं। शुभ अव्यवसाय के निर्मित विपाक शुभ—इष्ट होता है और अशुभ अव्यवसाय की निर्मित विपाक अशुभ—अनिष्ट होता है। जिस परिणाम में संश्लेश जितना ही कम होगा, वह परिणाम उतना ही अधिक शुभ और जिस परिणाम में संश्लेश जितना अधिक होगा, वह परिणाम उतना ही अशुभ होगा। कोई भी एक परिणाम ऐसा नहीं, जिसको सिर्फ शुभ या अशुभ कहा जा सके। हर एक परिणाम शुभ, अशुभ अथवा उभय रूप होने पर भी उसमें जो शुभत्व अशुभत्व का व्यवहार किया जाता है, वह गौण-मुख्यभाव की अपेक्षा से समझना चाहिए, इसीलिए जिस शुभ परिणाम से

पुण्य प्रकृतियों में शुभ अनुभाग संपन्न है, उसी परिणाम में पाप प्रकृतियों में अशुभ अनुभाग भी संपन्न है; इसके विरुद्ध जिस परिणाम में अशुभ अनुभाग संपन्न है, उसी परिणाम से पुण्य प्रकृतियों में शुभ अनुभाग भी संपन्न है। अन्तर इतना ही है, जैसे प्रकृष्ट शुभ परिणाम से होने वाला शुभ अनुभाग प्रकृष्ट होता है और अशुभ अनुभाग निरुष्ट होता है, वैसे ही प्रकृष्ट अशुभ परिणाम से संपन्न होने वाला अशुभ अनुभाग प्रकृष्ट होता है और शुभ अनुभाग निरुष्ट होता है।

सातावेदनीय, मनुष्यायुष्क, देवायुष्क, तिर्यच-आयुष्क, मनुष्य-जी, देवगति, पंचेन्द्रियजाति; औदारिक, भैक्ष्य, आहारक, वैश्व, काम्य—ये पाँच दायीर; औदारिक-अंगोपांग, वैश्व-अंगोपांग, पुण्य रूप से प्रसिद्ध आहारक-अंगोपांग, समचतुरस्र संस्थान, पञ्चवैभवायुष्क ४२ प्रकृतियों संदनन, प्रसारत वर्ग, गन्ध, रस, रस्य; मनुष्यायुष्क, देवायुष्की, अगुरुलघु, परापाठ, उत्प्रास, आतप, उद्घोस, प्रसार रिता-योगति, प्रस, वादर, पर्याप्त, प्रत्येक, स्थिर, शुभ, शुभग, सुखर, आदर, यशःकीर्ति, निर्माणनाम, कार्यकरनाम और उच्चगोत्र।

१. विवेचन में गिनती गई ४२ पुण्य प्रकृतियों का प्रकृति, नव पाप आदि अनेक प्रयोगों में प्रसिद्ध हैं। दिग्वितीय प्रयोगों में भी ये ही प्रकृतियों पुण्य रूप से प्रसिद्ध हैं। प्रस्तुत सूत्र में पुण्यरूप निर्देश की गई सम्पत्ति, हास्य, रति और पुण्यवेद से चार प्रकृतियों दूसरे किसी प्रयोग में पुण्यरूप से वर्गन नहीं की गई।

उन चार प्रकृतियों को पुण्यरूप मानने वाला मनविशेष बहुत प्रयोगों में, ऐसा मादम-पटल है; क्योंकि प्रस्तुत सूत्र में उक्तप्रकार इनके उल्लेख से उल्लेख भावपूर्णिकार ने भी मतभेद को दूरमाने वाली कारिकाएँ की हैं और लिखा है कि इस मतभेद का रहस्य संप्रदाय का विच्छेद होने से ही मादम नहीं पड़ता; हाँ, चौदह पूर्वोपरी जानने हीमें।

पाँच शानावरण, नव दर्शनावरण, असातावेदनीय, मिथ्यात्व, सोलह कषाय, नव नोकपाय, नारकायुष्क, नरकगति, तिर्यचगति, एकेन्द्रिय, द्वान्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पहले संहनन को छोड़ कर बाकी के पाँच संहनन—अर्धवज्रपमनाराच, नाराच, अर्धनाराच, पाप रूप से प्रसिद्ध ८२ प्रकृतियों कीलिका और सेवात; पहले संस्थान को छोड़ कर बाकी के पाँच संस्थान—न्यग्रोधपरिमण्डल, सादि, कुम्भ, वामन और हुंड; अप्रशस्त वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श; नारकानुपूर्वी, तिर्यचानुपूर्वी, उपघातनाम, अप्रशस्त विहायोगति, स्यावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण, अस्थिर, अशुभ, दुर्मग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति, नीचगोत्र और पाँच अन्तराय । २६ ।

नववाँ अध्याय

आठवें अध्याय में बन्ध का वर्णन किया गया है, अब इस अध्याय में संवर का निरूपण किया जाएगा।

संवर का स्वरूप—

आस्रवनिरोधः संवरः । १ ।

आस्रव का निरोध ही संवर है।

जिस निमित्त से कर्म बँधते हैं, वह आस्रव है। आस्रव को रोकना ही संवर कहलाता है। आस्रव के ४२ भेद पहले गिन दिये जा चुके हैं; उनका बितने-बितने अंशमें निरोध होगा, उतने-उतने अंश में बन्धन कम होकर स्रव्य होगा। आध्यात्मिक विद्यार्थी का काम ही आस्रवनिरोध के विनाश है। अतः ज्यों ज्यों आस्रवनिरोध बढ़ता जाएगा, त्यों त्यों गुणरक्षण की भी वृद्धि होगी।

संवर के उपाय

स गुणिसमितिधर्मानुश्रेयापरीषदत्रयचारित्र्यैः । २ ।

१. जिस गुणरक्षण में निरालस्य, अपिपत्ति आदि चार हेतुओं के जिन जिन हेतुओं का संनय हो, और उनके कारण से जिन जिन बन्ध प्रकृतियों के बन्ध संभव हो, उन हेतुओं और तत्कर्म्य कर्म वर्तमानों के बन्ध का विच्छेद ही तो उक्त गुणरक्षण से ऊपर के गुणरक्षण का अर्थ है; अर्थात् पूर्व-पूर्ववर्ती गुणरक्षण के आस्रव या तत्कर्म्यबन्ध का अन्तर्गत उत्तर-उत्तरवर्ती गुणरक्षण का संवर है। इसके लिए दोनो दूरे वर्तमान बन्धप्रकरण और चौथा कर्मकर्म्य (अध्याय ५१-५८) तथा प्रथम दोनो अर्थापेक्षित हैं।

तपसा निर्जरा च । ३ ।

वह संवर गुप्ति, समिति, धर्म, अनुमेषा, परीपहजय और चारित्र्य से होता है ।

तप से संवर और निर्जरा होती है ।

सामान्यतः संवर का स्वरूप एक ही है, फिर भी प्रकारान्त से उसके अनेक भेद बतलाये गए हैं । संक्षेपतः इसके ७ उपाय और विस्तार से ६९ गिनाये गए हैं । भेदों की यह गणना धार्मिक आचार्यों के विधानों पर अवलंबित है ।

जैसे तप संवर का उपाय है, वैसे ही निर्जरा का भी प्रमुख कारण है ।

सामान्यतया तप अभ्युदय—लौकिक सुख की प्राप्ति का साधन माना जाता है, फिर भी यह जानने योग्य है कि वह निःश्रेयस—आध्यात्मिक सुख का भी साधन होता है; क्योंकि तप एक होने पर भी उसके पीछे रही हुई भावनाके भेद के कारण वह सकाम और निष्काम इस तरह दो प्रकार का हो जाता है । सकाम अभ्युदय का साधक होता है और निष्काम निःश्रेयस का । २, ३ ।

गुप्ति का स्वरूप—

✓सम्यग्योगनिग्रहो गुप्तिः । ४ ।

योगों का भली प्रकार निग्रह करना गुप्ति है ।

कायिक, वाचिक और मानसिक क्रिया तथा योग का सभी तरह निग्रह गुप्ति नहीं है; किन्तु प्रशस्त निग्रह ही गुप्ति होकर संवर का उपाय बनता है । प्रशस्त निग्रह का अर्थ है सोचसमझ कर तथा भद्रापूर्वक स्वीकार किया गया अर्थात् बुद्धि और भद्रापूर्वक मन, वचन, और काय को उन्मार्ग से रोकना और सन्मार्ग में लगाना । योग के

संशय ॥ तीन भेद होने से निम्न ७५ गुणों के भी तीन भेद होने जो निम्न प्रकार हैं—

१. किसी भी चीज के होने या रहने में उत्पत्ति भेद, वृत्त चक्रों आदि में कर्तव्य-अकर्तव्य का विवेक हो, ऐसे कार्यादि उत्पत्ति नियमन करना ही वायगुण है । २. सोचने के प्रयत्न प्रसंग पर नियमन का नियमन करना या प्रसंग पाकर मौन भाव पर मेला बंधन है । ३. दुष्ट संकल्प एवं अशुभ-दुर मिथ्या संकल्प का उपाय करना आदि संकल्प का नियमन करना ही मनोगुण है ।

समिति के भेद

ईर्याभाष्येपगादाननिशेषोत्सर्गाः समितयः । ५ ।

सम्यग्- ईर्या, सम्यग् भाषा, सम्यग् पदार्थ, सम्यग् भावना, और सम्यग् उत्पत्ति ये पाँच समितियाँ हैं ।

सर्वा समितियाँ विवेकदुष्ट प्रवृत्तिरूप होने से संकल्प का उपाय हैं । ये पाँचों समितियाँ इस प्रकार हैं—

१. किसी भी जन्तु को ज्ञान न हो इसलिए साधना की आवश्यकता ही ईर्यासमिति है । २. सत्य दित्तारी, परिमित और सीमा बोलता भाषासमिति है । ३. जीवन यात्रा में अन्वेषण ही होने से साधनों को उद्योग के लिए साधना की पूर्ण प्रवृत्ति बनना आवश्यक है । ४. वस्तुमान को भ्रमोत्पत्ति देखकर एवं प्रमादित करने से रहना आदाननिशेषसमिति है । ५. जहाँ जन्तु न हो ऐसे प्रदेश में वे एवं प्रमादित करने ही अनुपयोगी वस्तुओं को सामान्य उत्पत्तिरूप में

प्र०—गुण और समिति में क्या भेद है ?

उ०—गुणि में अतत्किपा का निषेध मुख्य है और समिति में
संक्रिया का प्रवर्तन मुख्य है। ५।

धर्म के भेद—

✓ उत्तमः क्षमासाद्वार्जवशौचसत्यसंयमतपस्त्यागा-

किञ्चन्यग्रहचर्याणि धर्मः। ६।

क्षमा, साद्वय, आर्जव, शौच, सत्य, संयम, तप, त्याग, आदिचन्द्र
और नृपचर्य ये दस प्रकार के उत्तम धर्म हैं।

क्षमा आदि गुणों को जीवन में उतारने से ही क्रोध आदि दोषों का
अभाव सिद्ध हो सकता है, इसीलिए इन गुणों का संवर का प्रमुख धारण
किया गया है। क्षमा आदि दस धर्म जब अहिंसा, सत्य आदि मूल गुणों
और त्याग, आहार शुद्धि आदि उत्तर गुणों के प्रवर्ण से युक्त होता है तभी
विधर्म बनता है, अन्यथा नहीं। अभिप्राय यह है कि अहिंसा आदि
मूल गुणों या उसके उत्तर गुणों के प्रवर्ण से रहित यदि क्षमा आदि गुण
हों, तो मले ही वे सामान्य धर्म कहलायें पर यतिधर्म की कौटि में नहीं
करते वा सकते। वे दस धर्म निम्न प्रकार हैं—

१. क्षमा का मतलब है सहनशीलता रखना अर्थात् क्रोध को पैदा
न होने देना और उत्पन्न हुये क्रोध को विवेकबल से, नम्रता से निष्फल बना
रखना। क्षमा की साधना के लिए शौच तथाप कृतलये गए हैं— जैसे
अपने में क्रोध के निमित्त के होने या न होने का चिन्तन करना, श्रेयशक्ति
के दोषों का विचार करना, आलस्यभाव का विचार करना, अपने द्वारा
दिये धर्म के परिणाम का विचार करना और क्षमा के गुणों का चिन्तन
करना।

(क) कोई क्रोध करे, तब उसके कारण को अपने में ढूँढना, यदि
इसे के क्रोध का कारण अपने में दृष्टिगोचर हो तो ऐसा विचारना कि भूल

संक्षेप में तीन भेद होने से निम्न रूप गुण के भी तीन भेद होने से जो निम्न प्रकार हैं—

१. किसी भी चीज के लेने व रखने में अपवा भेटने, ठठने, चालने आदि में कर्तव्य-अकर्तव्य का विवेक हो, ऐसे शारीरिक कर्माचार नियमन करना ही कायगुण है । २. सोलने के प्रत्येक प्रसंग पर दाद अचन का नियमन करना या प्रसंग पाकर मौन धारण पर लेना वचनगुण है । ३. दुष्ट संकल्प एवं अच्छे-बुरे मिश्रित संकल्प का त्याग करना ही अच्छे संकल्प का सेवन करना ही मनोगुण है ।

समिति के भेद

ईर्याभाष्यपादाननिक्षेपोत्सर्गाः समितयः । ५ ।

सम्पन्— ईर्या, सम्पन् भाषा, सम्पन् पण्णा, सम्पन् आदान, तिष्ठ और सम्पन् उत्सर्ग ये पाँच समितियाँ हैं ।

सभी समितियों विवेकयुक्त प्रवृत्तिरूप होने से संवर का उपाय होता है । ये पाँचों समितियाँ इस प्रकार हैं—

१. किसी भी जन्तु को द्वेष न हो इसलिए सावधानी पूर्वक चलना ही ईर्यासमिति है । २. सत्य हितकारी, परिमित और संदेह रहित सोलना भाषासमिति है । ३. जीवन यात्रा में आवश्यक हो ऐसे निष्ठ साधनों को जुड़ने के लिए सावधानी पूर्वक प्रवृत्ति करना पण्णासमिति है । ४. वस्तुमात्र को भलीभाँति देखकर एवं प्रमाजित करके सेना रखना आदाननिक्षेपसमिति है । ५. जहाँ जन्तु न हो ऐसे प्रदेश में देखा एवं प्रमाजित करके ही अनुपयोगी वस्तुओं को त्यागना उत्सर्गसमिति है ।

प्र०—गुण और समिति में क्या अन्तर है ?

उ०—गुणि में असक्तिया का निषेध मुख्य है और समिति में सक्तिया का प्रवर्तन मुख्य है। ५।

धर्म के भेद—

✓ उत्तमः क्षमामार्दवार्जवशौचसत्यसंयमतपस्त्यागा-
किञ्चन्यव्रतचर्याणि धर्मः। ६।

क्षमा, मार्दव, आर्जव, शौच, सत्य, संयम, तप, त्याग, आर्किचन्य और व्रतचर्य ये दस प्रकार के उत्तम धर्म हैं।

क्षमा आदि गुणों को जीवन में उतारने से ही क्रोध आदि दोषों का अभाव सिद्ध हो सकता है, इसीलिए इन गुणों को संवर का प्रमुख कारण बताया है। क्षमा आदि दस धर्म जब अहिंसा, सत्य आदि मूल गुणों और स्थान, आहार आदि आदि उत्तर गुणों के प्रकर्ष से युक्त होता है तभी यतिधर्म बनता है, अन्यथा नहीं। अभिप्राय यह है कि अहिंसा आदि मूल गुणों या उसके उत्तर गुणों के प्रकर्ष से रहित यदि ह्वा आदि गुण हों, तो भले ही वे सामान्य धर्म कदम्बों पर यतिधर्म की कोटि में नहीं चले जा सकते। ये दस धर्म निम्न प्रकार हैं—

१. क्षमा का मतलब है सहनशीलता रखना अपने क्रोध को नष्ट न होने देना और उत्पन्न हुये क्रोध को विवेकबल से, कठोर नियंत्रण बल दालना। क्षमा की साधना के लिए पाँच उपाय करने हैं—जैसे अपने में क्रोध के निमित्त के होने या न होने का विचार करना, क्रोध के दोषों का विचार करना, बालस्वभाव का विचार करना, अपने किये कर्म के परिणाम का विचार करना और दूसरों के क्रोध का विचार करना।

(क) कोई क्रोध करे, तब उसके कारण दूसरे के क्रोध का कारण अपने में हो

तो मेरी ही है, इसमें दूसरे का कहना तो सच है। और कदाचित् अपने में दूसरे के श्रेष्ठ का कारण नजर न आता हो, तब ऐसा सोचना चाहिए कि यह बेचारा बेसमझी से मेरी भूल निकालता है—यही अपने में क्रोध के निमित्त के होने देने या न होने का चिन्तन है।

(ख) जिसे क्रोध आता है वह विव्रममतिपुक्त होने से आवेष्ट में आकर दूसरे के साथ शत्रुता बाँधता है; फिर उसे मारता या नुकसान पहुँचाता है और ऐसा करने से अपने आदिशत्रु का लोप करता है, इत्यादि अनर्थ का चिन्तन ही क्रोधवृत्ति के दोषों का चिन्तन कहलाता है।

(ग) कोई अपनी पीठ पीछे निन्दा करे तो ऐसा चिन्तन करना कि वाल-बेसमझ लोगों का यह स्वभाव ही है, इसमें बात ही क्या है। उल्टा लाम है, जो बेचारा पीछे से गाली देता है; सामने तो नहीं आता यही खुशी की बात है। जब कोई सामने आ कर गाली देता हो, तब ऐसा सोचना कि वाल लोगों की तो यह बात ही है, जो अपने स्वभाव के अनुसार ऐसा करते हैं इससे ज्यादा तो कुछ नहीं करते; सामने आकर गाली ही देते हैं, पर प्रहार तो नहीं करते; यह भी तो लाम ही है। इसी तरह यदि कोई प्रहार करे, तब प्राणमुक्त न करने के बदले में उपकार मानना और यदि कोई प्राणमुक्त करे, तब धर्मघट न कर सकने के कारण लाम मानकर प्रदत्त दया का चिन्तन करना। इस प्रकार से क्यों-क्यों अधिक कठिनाइयों, आँखें, र्यों-र्यों विशेष उदारता और विवेकवृत्ति का विकास करके उपस्थित कठिनाइयों को सरल बनाना ही वालस्वभाव का चिन्तन है।

(घ) कोई श्रेष्ठ करे तब यह सोचना कि इस प्रसंग में दुष्ट तो बिल्कुल निमित्तमात्र है, वास्तव में यह प्रसंग मेरे अपने ही पूर्वकृत कर्मों का परिणाम है। यही अपने किये कर्मों का चिन्तन है।

अनुपेक्षा का अर्थ गहन चिन्तन है। जो चिन्तन तार्किक और गहरा होगा उसके द्वारा रागद्वेष आदि वृत्तियों का होना रुक जाता है; इसलिए ऐसे चिन्तन का संवर के उपाय रूप में वर्णन किया है।

जिन विषयों का चिन्तन जीवनशुद्धि में विशेष उपयोगी हो सकता है, ऐसे बारह विषयों को चुनकर उनके विविध चिन्तन को ही बारह अनुपेक्षाओं के रूप में गिनाया है। अनुपेक्षा को भावना भी कहते हैं। अनुपेक्षाएँ निम्न प्रकार हैं—

किन्हीं भी प्राप्त वस्तु के वियोग होने से दुःख न हो इसलिए वैसी सभी वस्तुओं में आसक्ति का घटाना आवश्यक है। अनिरागानुपेक्षा और इसके घटाने के लिए ही शरीर और घरबार आदि वस्तुएँ एवं उनके सम्बन्ध में नित्यत्व और स्थिरत्व का चिन्तन ही अनिरागानुपेक्षा है।

एक मात्र शुद्ध धर्म को ही जीवन का शरणभूत स्वीकार करने के लिए उसके आतिरेक अन्य सभी वस्तुओं से ममत्त्व को हटाना जरूरी है।

इसके हटाने के लिए ऐसा चिन्तन करना कि जैसे अनिरागानुपेक्षा सिद्ध के पंजे में पड़े हुए हिरण को कोई भी शरण नहीं, वे ही व्याधि (मानसिक रोग) व्याधि (शरीर का रोग) और उपाधि से स्वयं भी सर्वदा के लिए अशरण हैं, यही अनिरागानुपेक्षा है।

संसारतृष्णा के त्याग करने के लिए सांसारिक वस्तुओं में निर्वेद-दार्शनिकता की साधना जरूरी है और इसीलिए ऐसी वस्तुओं से मन

गन्धर्व, जो वस्तुमात्र श्री अनुज्ञा प्रदान करे वह दिगाचार्य, जो आगम का प्रथम पाठ पढ़ाये वह श्रुतोद्देश, जो स्थिर परिचय करने के लिए आगम का श्रेष्ठ प्रवचन करता है वह श्रुतसमुद्देश और जो आगम के उत्तरार्ग और अन्तर्गत का रहस्य व्यक्त करता है वह आसाधारणवाचक है।

के निमित्त अपेक्षित बल का साधना के लिए जो आत्मदमन किया जाता है वह तैप है । ८. पात्र को ज्ञानादि सद्गुणों का प्रदान करना ताना है । ९. किसी भी वस्तु में भ्रमत्वबुद्धि न रखना आर्किचन्त्य है । १०. बुद्धि को हटाने के लिए ज्ञानादि सद्गुणों का अभ्यास करना एवं गुणों की अधीनता के सेवन के लिए ब्रह्म—गुरुकुल में चर्य—व्रतना प्रशस्त है । इसके परिपालन के लिए अतिशय उपकारक किये हैं ही गुण हैं, जैसे—आकर्षक स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, शब्द और शरीर संस्कार आदि में न फैसना, इसी प्रकार सातवें अध्यायके तीसरे सूत्र में चतुर्थ महाव्रत की पाँच भावनाएँ गिनाई हैं, उनका विशेष रूप से अभ्यास करना । ६ ।

अनुपेक्षा के भेद—

अनित्याशरणसंसारैकत्वान्यत्वाशुचित्यास्रवसंवरनिर्वा-
लोकबोधिदुर्लभधर्मस्याख्यातत्वानुचिन्तनमनुपेक्षाः । ७।

अनित्य, अशरण, संसार, एकत्व, अन्यत्व, अशुचि, आस्रव, संवर, निर्वास, लोक, बोधिदुर्लभत्व और धर्म का स्वाख्यातत्व—इनका अनुचिन्तन ही अनुपेक्षाएँ हैं ।

१. इसका वर्णन इसी अध्याय के सूत्र १९, २० में है । इसके उपरान्त अनेक तत्त्वद्वियों द्वारा अलग अलग रीतियों से आचरण किये जानेवाले सा जैन परंपरा में प्रसिद्ध हैं । जैसे—यकमध्य और वक्रमध्य ये दो; चाग्रारण्य, कनकावली, रत्नावली और मुक्तावली ये तीन; सुलोक और महा इत प्रकृत दो सिद्धिर्विद्वित; सप्तस्तमिका, अष्टअष्टमिका, नववनमिका, दशदशमिका ये चार प्रतिमाएँ; शुद्ध और महा ये दो सर्वतोमद्र; भद्रोत्तर आचान्त; एवं मान; एवं बारह भिन्नुप्रतिमाएँ—इत्यादि । इनके विशेष वर्णन के लिए देखें आत्मानन्दसभा का भीतरोत्तमसोदाधि ।

२. गुरु—आचार्य धौच प्रकार के बतलाए हैं—प्रमादक, दिग्वाचक, अनुपेक्षा, धृतसमुद्देश, वास्तवार्थवाचक । जो प्रमादक देता है वह

इसका पोषण हुआ है, अशुचि का स्थान है और अशुचि परंपरा का कारणभूत है, यही अशुचित्वानुप्रेक्षा है।

इन्द्रियों के भोगों की आसक्ति घटाने के लिए प्रत्येक इन्द्रिय के भोग संबन्धी राग में से उत्पन्न होनेवाले अनिष्ट परिणामों का चिन्तन करना आसवानुप्रेक्षा है।

७. संवरानुप्रेक्षा
दुर्वाचि के द्वारों को बंद करने के लिए सद्गुति के गुणों का चिन्तन करना संवरानुप्रेक्षा है।

कर्म के बन्धनों को नष्ट करने की वृत्ति को दृढ़ करने के लिए उसके विविध विपाकों का चिन्तन करना कि दुःख के प्रसंग दो तरह के होते हैं, एक तो इच्छा और सञ्चान प्रयत्न के बिना प्राप्त हुआ; जैसे—पशु, पक्षी और बहरे, गूंगे आदि के दुःखप्रधान जन्म तथा वारिसे में मिली हुई गरीबी; दूसरा प्रसंग है सदुद्देश से सञ्चान प्रयत्नपूर्वक प्राप्त किया हुआ, जैसे—तप और त्याग के कारण प्राप्त किया हुआ, जैसे—तप और त्याग के कारण तो प्राप्त हुई गरीबी और शारीरिक कुशला आदि। पहले में वृत्ति का समाधान न होने से वह अवधि का कारण होकर अकुशल परिणामदायक बनता है; और दूसरा तो सद्गुतिजनित होने से उसका परिणाम कुशल ही होता है। अतः अचानक प्राप्त हुए कटुक विपाकों में समाधान वृत्ति की साधना तथा जहाँ शक्य हो वहाँ तप और त्याग द्वारा कुशल परिणाम की प्राप्ति हो इस प्रकार संचित कर्मों की भोग लेना यही भयंकर है, ऐसा चिन्तन निजेशानुप्रेक्षा है।

१०. लोकानुप्रेक्षा
सत्त्वज्ञान की विशुद्धि के निमित्त विषय के वास्तविक स्वरूप का चिन्तन करना लोकानुप्रेक्षा है।

३. संसारानुप्रेक्षा

इशाने के लिए इस प्रकार चिन्तन करना कि राग, अनादि जन्म-मरण चक्र में न तो कोई स्वजन है और न परजन; क्योंकि प्रत्येक के साथ हरतरह के संबन्ध जन्म-जन्मान्तों में हो चुके हैं। इसी तरह राग, द्वेष और मोह से संतप्त प्राणी बिगड़बुझ के कारण एक दूसरे को दृष्ट्य जानने की नीति से अमर दुःखों का अनुभव करते हैं। यह संसार हर्ष-विषाद, सुख-दुःख आदि द्वन्द्वों का उपवन है और सचमुच ही कष्टमय है इस प्रकार का चिन्तन ही संसारानुप्रेक्षा है।

मोक्ष की प्राप्ति के निमित्त रागद्वेष के प्रसंगों में निर्वेष्टता की साधना आवश्यक है। अतः स्वजन के प्रति होने वाले राग और परजन के प्रति होने वाले द्वेष को दूर करने के लिए ऐसा सोचना

४. एकरवानुप्रेक्षा कि 'मैं अकेला ही जन्मता, भरता हूँ, तथा अकेला ही अपने बोये हुए कर्म बीजों के सुख-दुःखादि फलों का अनुभव करता हूँ। वास्तव में कोई मेरे सुख-दुःख का कर्ता हर्ता नहीं है' यही एकरवानुप्रेक्षा है।

मनुष्य मोक्षपेश से शरीर और अन्य वस्तुओं की हास-वृद्धि में अपनी हास-वृद्धि को मानने की भूल करके असत्य कर्तव्य का भान भूल जाता है; ऐसी स्थिति के निराकरण के लिए

५. अन्यवानुप्रेक्षा वस्तुओं में अपने मन के अन्वेषण की दृष्टि आवश्यक है। इसीलिए इन दोनों के गुण-धर्मों की विवेचना का चिन्तन करना कि शरीर तो स्थूल, आदि और अन्त सुक्ष्म तथा तद्रूप और मिरर तो सूक्ष्म, आदि और अन्त रहित एवं चेतन है इस प्रकार का चिन्तन ही अन्यवानुप्रेक्षा है।

६. अग्रचित्तानुप्रेक्षा अग्रचित्त में से ही पैदा हुआ है अर्थात् अग्रचित्त में से ही पैदा हुआ है अर्थात् अग्रचित्त में से ही पैदा हुआ है अर्थात् अग्रचित्त में से ही पैदा हुआ है

“दर्शनमोहान्तराययोरदर्शनालम्बी । १४ ।

चारित्रमोहे नाग्न्यारतिस्त्रीनिषद्याक्रोशयाचनासत्कार-

पुरस्काराः । १५ ।

वेदनीये शेषाः । १६ ।

एकादयो भाज्या युगपदैकोनविंशतेः । १७ ।

मार्ग से च्युत न होने और कर्मों के क्षयार्थ जो सदन करने योग्य हो वे परीपद हैं ।

धुषा, दृषा, शीत, उष्ण, दंशभक्षक, नग्नत्व, अरति, स्त्री, चर्या, निषथा, शय्या, आक्रोश, वध, याचना, अलाम, रोग, तुणस्पर्श, मेल, स्तम्भपुरस्कार, प्रज्ञा, अज्ञान, और अदर्शन—इनके परीपद, इस प्रकार कुल बाईस परीपद हैं ।

सुकुसंपराय और छद्मस्थर्षीतराग में चौदह परीपद संभव हैं ।

जिन भगवान में श्रारह संभव हैं ।

बादरसंपराय में सभी अर्थात् बाईस ही संभव हैं ।

ज्ञानावरण रूप निमित्त से प्रज्ञा और अज्ञान परीपद होते हैं ।

दर्शनमोह और अन्तराय कर्म से क्रमशः अदर्शन और अलाम परीपद होते हैं ।

चारित्रमोह से नग्नत्व, अरति, स्त्री, निषथा, आक्रोश, याचना और सत्कार-पुरस्कार परीपद होते हैं ।

मार्गी के सभी वेदनीय से होते हैं ।

एक साथ एक आत्मा में एक से लेकर १९ तक परीपद विकल्प से संभव हैं ।

प्रातः दुष्ट मोक्षमार्ग में अप्रमत्तमात्र की साधना के लिए ऐसा सोचना कि 'अनादि प्रपञ्च जाल में विविध दुःखों के प्रवाह में बहते हुए और मोह आदि बलों के लक्ष आयातों को सहन करते हुए जीव को मुक्त दृष्टि और शुद्ध चारित्र्य प्राप्त होना दुर्लभ है' यही बोधितुल्यभावानुप्रेषण है।

धर्ममार्ग से च्युत न होने और उसके अनुष्ठान में निराश होने के लिए ऐसा चिन्तन करना कि जिसके द्वारा संपूर्ण प्राणियों का बन्धन हो सकता है, ऐसे सर्वगुणसम्पन्न धर्म का साधुदृष्टि १५. धर्मस्याख्यात-
त्यानुप्रेषण ने उपदेश किया है यह कितना बड़ा मौमान है यह धर्मस्याख्यातव्यानुप्रेषण है।

परीपक्षों का वर्णन—

मार्गाऽव्ययननिर्जरायं परिस्रोतव्याः परीपक्षाः । ८ ।

क्षुत्पिपासाशीतोष्णदंशमशकनागन्यारतिस्त्रीचर्या-
निषधाशय्याक्रोशवधयाचननालाभरोगतृणस्पर्शमल-
मत्कागपुरस्कारप्रज्ञाज्ञानादर्शनानि । ९ ।

सूक्ष्मसंपरायच्छन्नस्थवीतरागयोश्चतुर्दश । १० ।

एकादश जिने । ११ ।

बादरसंपराये सर्वे । १२ ।

✓ ज्ञानावरणे प्रज्ञाज्ञाने । १३ ।

१. सभी श्वेताश्वर, दिगम्बर पुस्तकों में 'पा' तथा 'दुःख' दोनो अक्षरों के स्थान पर परीपक्ष शब्द में 'पा' के साम्य के कारण दृष्टाकरणविपरक प्राप्ति माघ है; बल्लुता व्याकरण के अनुसार 'परिस्रोतव्याः' यही रूप शुद्ध है जैसे देखो, सिद्धदेम २।३।४८। तथा पाणिनीय ८।३।११५ ।

पढ़ने पर उस समय अक्षि को न लाते हुए धैर्यपूर्वक उसमें रस लेना अतिरिपीपह है। ८. साधक पुरुष या स्त्री का अपनी साधना में विजातीय आकर्षण से न ललचाना स्त्रीपरीपह है। ९. स्वीकार किये हुए धर्मजीवन को पुष्ट रखने के लिए असंग होकर भिन्न-भिन्न स्थानों में बिहार और किसी भी एक स्थान में नियतवास स्वीकार न करना चर्चापरीपह है। १०. साधना के अनुकूल एकान्त जगह में मर्यादित समय तक आसन लगाकर बैठे हुए ऊपर यदि भय का प्रसंग आ पड़े तो उसे अकम्पितभाव से जीतना अथवा आसन से न्युत न होना निषेधापरीपह है। ११. क्रौमल या फटिन, ऊँची या नीची जैसी भी सहजभाव से मिले वैसी जगह में समभाव पूर्वक शयन करना शय्यापरीपह है। १२. कोई पास आकर कठोर या अभिय कहे तब भी उसे सत्कारवत् समझ लेना आक्रोशपरीपह है। १३. कोई ताड़न, तर्जन करे फिर भी उसे सेवा ही मानना वधपरीपह है। १४. दानभाव या अभिमान न रखते हुए सिर्फ धर्मयात्रा के निर्वाहार्थ याचकवृत्ति स्वीकार करना याचनापरीपह है। १५. याचना करने पर पर भी यदि अभीष्ट वस्तु न मिले तो प्राप्ति की वजाय अप्राप्ति को ही सच्चा तप मानकर उसमें संतोष रखना

श्वेतांबरशास्त्र विशिष्ट साधकों के लिए सर्वथा नग्नत्व को स्वीकार करके भी अन्य साधकों के लिए मर्यादित वस्त्रपात्र की आज्ञा देते हैं, और वैसी आज्ञाके अनुसार अमूर्छित भावसे वस्त्रपात्र रखने वाले को भी वे साधु मानते हैं, जब कि दिगंबर शास्त्र मुनिनामधारक सभी साधकों के लिए एक सरीखा ऐकान्तिक नग्नत्व का विधान करते हैं। नग्नत्व को अचेलरूपरीपह भी कहते हैं। आधुनिक शोधक विद्वान वस्त्रनात्र धारण करने वाली श्वेतांबरियों मत की परंपरा में भगवान् पार्श्वनाथ की सख्त परंपरा का मूल देखते हैं, और सर्वथा नग्नत्व को रखने की दिगंबर परंपरा में भगवान् महावीर की अवन्न परंपरा का मूल देखते हैं।

मंदर के उपाय रूप में परीपदों का वर्णन करते समय सूत्रकार ने जिन पाँच प्रकारों का निरूपण किया है, ये ये हैं—परीपदों का स्वर, उनकी संख्या, अधिकारी भेद से उनका विभाग, उनके कारणों का निर्देश तथा एक साथ एक जीव में संभव परीपदों की संख्या। हाथक हों पर विशेष विचार अनुक्रम में निम्न अनुसार है—

अज्ञोकार किए हुए धर्ममार्ग में स्थिर रहने और फलवश्यों के विनाशार्थ जो जो स्थिति समभाव पूर्वक सहन करने योग्य है, उसे परीपद कहते हैं। ८।

यद्यपि परीपद संशय में कम और विस्तार में अधिक भी हो सकते हैं, तथापि त्याग की विवक्षित करने के लिए जो त्याग जरूरी है, वे ही चाहे परीपद मात्र में गिनाये गए हैं, जैसे—

१-२. भुषा और मृगा की चाँद कैसी भी वेदना हो, फिर भी अज्ञोकार की हुई मर्यादा के विरुद्ध आहार, जिस न सहे हुए समभाव पूर्वक ऐसी वेदनाओं को सहन करना क्रमशः भुषा और मृगा परीपद हैं। ३-४. ठंड और गरमी से चाँद कितना ही कष्ट होता है, तो भी उसके निवारणार्थ अकम्प्य किसी भी वस्तु का सेवन किसे बिना ही समभावपूर्वक उन वेदनाओं को सहन कर लेना अनुक्रम में होता और उष्ण परीपद है। ५. काँस, मच्छर आदि जन्तुओं का उपद्रव होने पर शिक्त न होते हुए उसे समभाव पूर्वक सहन कर लेना दंष्टमश्वरिपद है। ६. नम्रता को समभाव पूर्वक सहन करना नेम्रतापरीपद है। ७. अज्ञोकार किये हुए मार्ग में अनेक कठिनाइयों के कारण अरुचि का प्रसंग भव

१. इस परीपद के विषय में श्वेतांबर, दिगीबर दोनों मतधर्मों में मतभेद है; दमो मतभेद के कारण श्वेतांबर और दिगीबर ऐसे नाम पड़े हैं।

‘तरहों और चौदहवें गुणस्थानों में केवल ग्यारह ही परीपह संभव हैं, जैसे—क्षुधा, पिपासा, शीत, उष्ण, दंशमशक, चर्चा, शय्या, वध, रोग, नृगस्पर्श और मल । बाकी के ग्यारह घातिकर्मजन्य होने से उस कर्म का ही अभाव होने से वे उक्त गुणस्थानों में संभव नहीं ।

अब मैं संपराय—कपाय का चादर अर्थात् विशेष रूप में संभव हो, ऐसे चादरसंपराय नामक नौवें गुणस्थान में दाईस ही परीपह होते हैं । इसका कारण यह है कि परीपहों के कारणभूत सभी कर्म बढ़ते होते हैं । नौवें गुणस्थान में दाईस के संभव का कथन करने से उसके पदों के छुटे आदि गुणस्थानों में उतने ही परीपह संभव हैं, यह स्वतः कल्पित हो जाता है । १०-१२ ।

१. इन दो गुणस्थानों में परीपहों के बारे में दिगंबर और श्वेतांबर संप्रदायों के बीच मतभेद है । यह मतभेद सर्वश में कवलाहार मानने और न मानने के मतभेद के कारण है । इसलिए दिगंबर व्याख्याग्रन्थ “एकादश जिने” इस रूप में इस सूत्र को मान कर भी इसकी व्याख्या जोड़-मरोड़ कर करते हुए प्रतीत होते हैं । व्याख्या एक नहीं, बल्कि दो की गई हैं, तथा ये दोनों संप्रदायों के तीव्र मतभेद के बाद की ही हैं ऐसा स्पष्ट मादस पड़ता है । पहली व्याख्या के अनुसार ऐसा अर्थ किया जाता है कि जिन—सर्वश में क्षुधा आदि ग्यारह परीपह (वेदनीय कर्मजन्य) हैं, लेकिन मोह न होने से वे क्षुधा आदि वेदना रूप न होने के कारण सिर्फ उपचार से द्रव्य परीपह हैं । दूसरी व्याख्या के अनुसार ‘न’ शब्द का अभ्याहार करके ऐसा अर्थ किया जाता है कि जिनमें वेदनीय कर्म होने पर भी तदाभित क्षुधा आदि ग्यारह परीपह मोह के अभाव के कारण बाधा रूप न होने से हैं ही नहीं ।

२. दिगंबर व्याख्या ग्रन्थ इस जगह रूप न मानकर विशेषण रूप में मानते हैं, जिन गुणस्थानों का वार्त्ता कल्पित करते हैं

अत्यध परीपद है । १६. किसी भी रोग से व्याकुल न होकर समस्त
 पूर्वक लगे रहना योगपरीपद है । १७. संतारे में या अन्यत्र
 आदि की लक्षणता अथवा कठोरता अनुभव हो तो मृदुस्पर्शा से सेना
 स्पर्शना उदास रहना दृगस्पर्शपरीपद है । १८. चाहे जिसने चाहे
 मल हो फिर भी उससे उद्वेग न पाना और स्नान आदि संस्कारों
 को न चाहना गन्धपरीपद है । १९. चाहे जिसने भी साधारण विषे
 फिर भी उससे न फूलना और सत्कार न मिलने पर लिज न होना
 सत्कारपुरस्कार परीपद है । २०. प्रता—चमत्कारिणी कुदृष्टि हो तो उसका
 गर्व न करना और न होने पर खेद न करना प्रकापरीपद है । २१. निमित्त
 दास्यमान से गर्वित न होना और उसके अनाव में आत्मापन्नता से
 रहना शानपरीपद है; अपदा इष्टे व्यर्त्तनपरीपद भी कहते हैं । २२. दृष्टि
 और अतीन्द्रिय पदार्थों का दर्शन न होने से स्वीकार किया हुआ पर
 निष्कल प्रतीत होने पर विवेक से भ्रमा बनाये रखना और ऐसी स्थिति में
 प्रमत्त रहना अदर्शनपरीपद है । ९ ।

जिसमें संपराय—लोभकृत्य की बहुत ही कम संभावना हो उस
 सधर्मसंपराय नामक गुणस्थान में और उपदान्तमोह तथा क्षीममोह नामक
 गुणस्थानों में बीजद्वय ही परीपद संभव है, ये ये हैं—
 अधिस्तरी भेद में क्षुधा, विषादा, क्षीन, तृष्णा, दंष्ट्रमोह, चर्वा, प्रमत्त,
 विभ्रान्त
 अज्ञान, अद्याभ, शय्या, शय, शीत, दृगस्पर्श, प्रमत्त
 बाधों से आठ संभव नहीं है । इसका कारण यह है कि ये मोहजन्य हैं
 ऐश्वर्य स्वारूप और बाह्य गुणस्थानों में मोहोदय का अभाव है । अतः
 दृष्टि गुणस्थान में मोह है पर वह इतना अल्प है कि न होने जैसा ही है
 दृष्टिस्थिति इस गुणस्थान में भी मोहजन्य आठ परीपदों के संभव का उल्लेख
 न करके सिर्फ बीजद्वय का ही संभव है ऐसा उल्लेख किया गया है ।

तेहवें और चौदहवें गुणस्थानों में केवल ग्यारह ही परीपह संभव हैं, जैसे—क्षुधा, पिपासा, शीत, उष्ण, दंशमशफ, चर्या, शय्या, वध, रोग, तृणस्पर्श और मल । बाकी के ग्यारह धातिकर्मजन्य होने से उस कर्म का ही अभाव होने से वे उक्त गुणस्थानों में संभव नहीं ।

त्रिसमें संपराय—कपाय का बादर अर्थात् विशेष रूप में संभव हो, ऐसे बादरसंपराय नामक नौवें गुणस्थान में द्वाइस ही परीपह होते हैं । इसका कारण यह है कि परीपहों के कारणभूत सभी कर्म बढ़ा होते हैं । नौवें गुणस्थान में द्वाइस के संभव का कथन करने से उसके पहले के छठे आदि गुणस्थानों में उतने ही परीपह संभव हैं, यह स्वतः फलित हो जाता है । १०-१२ ।

१. इन दो गुणस्थानों में परीपहों के बारे में दिग्गवर और द्येतावर संप्रदायों के बीच मतभेद है । यह मतभेद सर्वश में कयलाहार मानने और न मानने के मतभेद के कारण है । इसीलिए दिग्गवर व्याख्याग्रन्थ "एकादश जिने" इस रूप में इस सूत्र को मान कर भी इसकी व्याख्या तोड़-मरोड़ कर करते हुए प्रतीत होते हैं । व्याख्या एक नहीं, बल्कि दो की गई हैं, तथा ये दोनों संप्रदायों के तीव्र मतभेद के बाद की हैं । ऐसा स्पष्ट मालूम पड़ता है । पहली व्याख्या के अनुसार ऐसा अर्थ किया जाता है कि जिन—सर्वश में क्षुधा आदि ग्यारह परीपह (वेदनीय कर्मजन्य) हैं, लेकिन मोह न होने से वे क्षुधा आदि वेदना रूप न होने के कारण तिरफ उपचार से ब्रह्म परीपह हैं । दूसरी व्याख्या के अनुसार 'न' शब्द का अध्याहार करके ऐसा अर्थ किया जाता है कि जिनमें वेदनीय कर्म होने पर भी तदाश्रित क्षुधा आदि ग्यारह परीपह मोह के अभाव के कारण बाधा रूप न होने से हैं ही नहीं ।

२. दिग्गवर व्याख्या ग्रन्थ इस जगह बादरसंपराय शब्द को संज्ञा रूप न मानकर विशेषण रूप में मानते हैं, जिस पर वे छठे आदि चार गुणस्थानों का वर्णन करते हैं ।

परिपक्षों के कारण कुल चार कर्म माने गए हैं। इनमें से चार चरण प्रेक्षा और अज्ञान इन दो परिपक्षों का निमित्त है; अज्ञान का कारण अलाभपरिपक्ष का कारण है; मोह में वे दर्शन के कारणों का निर्देश अदर्शन का और चारित्र्यमोह नष्टाद, भ्रांति, निषया, आक्षेप, सात्त्विका, मन्का—इन सात परिपक्षों का कारण। वेदनीय कर्म ऊपर दिनादि गए सर्वज्ञ में संभवित अज्ञान परिपक्षों का कारण है। १३-१६।

बाह्य परिपक्षों में एक समय में परस्पर शिरोधी अनेक बातें हैं; जैसे—धीत, उद्यम, चर्चा, श्रमणा और निषया—इनमें से चारों एक साथ एक जीव और दिवसे तीन एक साथ संभव ही नहीं हैं। में संभाव्य परिपक्षों धीत होगा तब उद्यम और उद्यम होगा तब ही की संख्या संभव ही नहीं। इसी तरह चर्चा, श्रमणा और निषया में से भी एक समय में एक ही हो सकता है। इतिरिक्त कुछ परिपक्षों से एक समय में चिन्ती भी दो हो संभव और तीन के अशंभव अतएव एक आत्मा में एक साथ अधिक से अधिक १९ परिपक्षों में बतनाए गए हैं। १७।

चारित्र्य के भेद—

सामायिकच्छेदोपस्थाप्यपरिहारविशुद्धिसूक्ष्मनन्तराम-
यथारूपातानि चारित्र्यम् । १८।

सामायिक, छेदोपस्थापन, परिहारविशुद्धि, सूक्ष्मनन्तर और यथारूपातानि प्रकार का चारित्र्य है।

१. समकारिणो बुद्धि कितनी भी क्यों न हो, यह परिपक्षों के कारण ज्ञानावरण के अशुद्ध है, अतः प्रकाशमोह की शान्तिवर्धन समझना चाहिए।

आत्मिक शुद्धिदशा में स्थिर रहने का प्रयत्न करना ही चारित्र है। परिणाम शुद्धि के तरतम नाच की अपेक्षा से चारित्र के सामायिक आदि उपर्युक्त पाँच विभाग किए गए हैं, वे इस प्रकार हैं—

मममाय में स्थित रहने के लिए संपूर्ण अशुद्ध प्रवृत्तियों का त्याग करना सामायिकचारित्र है। छेदोपस्थान आदि पाँचों के चार चारित्र

सामायिक रूप तो हैं ही हतने पर भी कितनी ही

१. सामायिक चारित्र

आचार और गुण की विशेषताओं के कारण इन

चारों का सामायिक से भिन्न रूप में वर्णन किया गया है। इत्वरिक—
कुछ समय के लिए अथवा यावत्कालिक—संपूर्ण जीवन के लिए जो
पहले पहल मुनि दीक्षा ली जाती है—वह सामायिक है।

प्रथम दीक्षा लेने के बाद विशिष्ट धृत का अभ्यास कर चुकने
पर विशेष शुद्धि के निमित्त जो जीवनपर्यंत पुनः दीक्षा ली जाती है, एवं

२. छेदोपस्थापन
चारित्र

प्रथम ली हुई दीक्षा में दोषापत्ति आने से उसका छेद
करके फिर नये सिरे से जो दीक्षा का आरोपण किया
जाता है वह छेदोपस्थापन चारित्र है। जिसमें से

पहला निगतिचार और दूसरा सातिचार छेदोपस्थापन कहलाता है।

३. परिहारविशुद्धि
चारित्र

जिसमें खास विशिष्ट प्रकार के तपःप्रधान
आचार का पालन किया जाता है वह परिहारविशुद्धि
चारित्र है।

४. सूक्ष्मसंपराय
चारित्र

जिसमें क्रोध आदि कषायों का तो उदय नहीं
होता, सिर्फ क्रोध का अंश अतिसूक्ष्म रूप में रहता
है, वह सूक्ष्मसंपराय चारित्र है।

१. नयाम्भ्यान् चारित्र्यं नही रहता वह वैयाख्यात अर्थात् योगसूत्र चारित्र्य दे।

तब का वर्णन—

अनशनमभिमौदर्यवृत्तिपरिसंख्यानरसपरित्यागविनिर्मुक्त्यस्यासनकायकेशा चास्त्रं तपः । १९ ।

प्रायश्चित्तविनयवैयावृत्यस्वाध्यायव्युत्सर्गाध्यानान्मुत्तरम् । २० ।

अनशन, अभिमौदर्य, वृत्तिपरिसंख्यान, रसपरित्याग, विनिर्मुक्त्यसन और कायकेश भद्र बाण तप है ।

प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग और ध्यान ये आभ्यन्तर तप हैं ।

बाह्यताओं को धीरे धीरे तथा मनुष्यित आध्यात्मिक पक्ष की माध्या के लिए शरीर, इन्द्रिय और मन को त्रिद विन तपों में नष्टा जाता है ये सभी तप हैं । तप के बाह्य और आभ्यन्तर होने की भेद है । जिसमें शारीरिक क्रिया की प्रधानता होती है, तथा जो द्रव्य द्रव्यों की अपेक्षा मुक्त होने से दूसरों की दीक्षा सहे वह बाह्य तप है । इसके विरुद्ध जिसमें मानसिक क्रिया की प्रधानता हो तथा जो दुर्भार रूप से बाह्य द्रव्यों की अपेक्षा न रहने के कारण दूसरों की न भी दीक्षा सहे वह आभ्यन्तर तप है । बाह्य तप शूल और लोगों द्वारा मान्य होने पर भी शूलका मंदरव आभ्यन्तर तप की पुष्टि में उपयोगी होने से ही माना गया है । इस बाह्य और आभ्यन्तर तप के परस्पर में समग्र शूल और शूल धार्मिक नियमों का समावेश हो जाता है ।

१. इसके अन्तर्गत और नयाम्भ्यान् ये नाम भी मिलते हैं ।

१. मर्यादित समय तक या जीवन के अन्त तक सभी प्रकार के आहार का त्याग करना—अनशन है । इनमें पहला इस्वरिक और दूसरा यावत्कथिक समझना चाहिए । २. अपनी बितनी भूख राख तब हो उससे कम आहार करना—अवमौदर्य—ऊनोदरी है । ३. विविध वस्तुओं के लालच को कम करना—वृत्तिसंक्षेप है । ४. घी, दूध आदि तथा मद्य, मधु, मक्खन आदि विकारकारक रस का त्याग करना—रसपरित्याग है । ५. बाधाराहित एकान्त स्थान में रहना—विविक्त-स्थानसनसंलीनता है । ६. ठंड, गरमी या विविध आसनादि द्वारा शरीर को कष्ट देना कायहेष है ।

१. धारण किये हुए मत में प्रमादजनित दोषों का जिससे शोधन किया जा सके वह प्रायश्चित्त है । २. ज्ञान आदि सद्गुणों में धनुमान रखना विनय है । ३. योग्य साधनों को जुटा कर आभ्यन्तर तप अथवा अपने आपको काम में लगाकर सेवाशुभ्रता करना वैयावृत्य है । विनय और वैयावृत्य में इसना ही अन्तर है कि विनय तो मानसिक धर्म है और वैयावृत्य शारीरिक धर्म है । ४. ज्ञान प्राप्ति के लिए विविध प्रकार का अभ्यास करना स्वाध्याय है । ५. अहिंसा और श्रमता का त्याग करना व्युत्सर्ग है । ६. चित्त के विज्ञेयों का त्याग करना ध्यान है । १९, २० ।

प्रायश्चित्त आदि तपों के भेदों की संख्या—

नवचतुर्दशपञ्चद्विभेदं यथाक्रमं प्राग्ध्यानात् । २१ ।

ध्यान से पहले के आभ्यन्तर तपों के अनुक्रम से नव, पार, दत्त, तैत्तिरीय और दो भेद हैं ।

ध्यान का विचार विस्तृत होने से उसे अन्त में रखकर उसके पहले के प्रायश्चित्त आदि पाँच आभ्यन्तर तपों के भेदों की संख्या ही गिनी गई है । २१ ।

प्रायश्चित्त के भेद—

आलोचनाप्रतिक्रमणतदुभयविवेकव्युत्सर्गतपश्छेदपरि-
हारोपस्थापनानि । २२ ।

आलोचन, प्रतिक्रमण, तदुभय, विवेक, व्युत्सर्ग, तप, छेद, परि-
हार उपस्थानन यह नव प्रकार का प्रायश्चित्त है ।

दोष—भूल के शोधन करने के अनेक प्रकार हैं, में सभी बताये
हैं । उनके यहाँ संशेप में नव भेद इस प्रकार हैं—१. गुप्त के लक्ष
शुद्धमाय से अपनी भूल प्रकट करना आलोचन है । २. हो पु
भूल का अनुताप करने, उससे निवृत्त होना और नई भूल न हो इस
लिए सावधान रहना प्रतिक्रमण है । ३. ठक आलोचन और प्रतिक्रम
दोनों साथ करना तदुभय अर्थात् मिश्र है । ४. गानगान भरी
वरुण यदि अकल्पनीय आ जावे और पीछे से मायूस पड़े तो उसका स्मरण
करना विवेक है । ५. एकप्रतापूर्यक शरीर और मन के गानगान
को छोड़ देना व्युत्सर्ग है । ६. अनशन आदि बाप तर जाना तप
है । ७. दोष के अनुसार दिवस, पक्ष, मास या वर्ष को प्रयास करना
छेद है । ८. दोषवात्र आदि को उसके दोष के अनुसार वध,
मास आदि पर्यन्त किसी किरम का संसर्ग न रख कर दूर से परिहार—
परिहार है । ९. अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य, आदि मशमत्तों के भेद हो जाने से
किरम से ही उन मशमत्तों का आगोपण करना— उपस्थापन है । २२।

१. परिहार और उपस्थापन इन दोनों के स्थान में मूल, भगवत्प्राप्त
पराचिन्त के तीन प्रायश्चित्त होने से 'यदुत्तमं ते' प्रयोगों में 'दम प्रायश्चित्त' का
संज्ञन है । ये प्रायश्चित्त प्रायश्चित्त किन्-किन् और कैसे-कैसे दोनों में बताये
गये हैं, उनका 'विशेष' स्वीकरण स्वयंस्वर, जैनकर्मसूत्र आदि प्रायश्चित्त
प्रधान ग्रन्थों में जानना चाहिए ।

विनय के भेद—

ज्ञानदर्शनचारित्र्योपचाराः । २३ ।

ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और उपचार ये विनय के चार प्रकार हैं ।

विनय वस्तुतः गुणरूप से एक ही है, फिर भी उसके ये भेद सिर्फ विषय की दृष्टि से ही किये गए हैं ।

विनय के विषय को मुख्य रूप से यहाँ चार भागों में बाँटा गया है; जैसे— १. ज्ञान प्राप्त करना, उसका अभ्यास चालू रखना और बूझना नहीं यह ज्ञान का असली विनय है । २. तत्त्व की यथार्थप्रतीति स्वरूप सम्यग्दर्शन से चालित न होना, उसमें होने वाली शङ्काओं का संशोधन करके निःशङ्क भाव की साधना करना दर्शनविनय है । ३. सामायिक आदि पूर्वोंक किसी भी चारित्र्य में चित्त का समाधान रखना चारित्र्यविनय है । ४. जो कोई सद्गुणों में अपने से श्रेष्ठ हो उसके प्रति अनेक प्रकार से योग्य व्यवहार करना, जैसे— उसके सामने जाना, उसके आने पर उठ कर खड़ा हो जाना, आसन देना, वन्दन करना इत्यादि उपचारविनय है । २३ ।

वैयावृत्य के भेद—

✓ आचार्योपाध्यायतपस्विशैक्षकग्लानगणकुलसङ्घसाधुसम-
नोज्ञानाम् । २४ ।

आचार्य, उपाध्याय, तपस्वी, शैक्ष, ग्लान, गण, कुल, संघ, साधु और समनोज्ञ इस तरह दस प्रकार का वैयावृत्य है ।

वैयावृत्य सेवारूप होने से दस प्रकार के सेव्य—सेवायोग्य पात्रों के होने के कारण उसके भी दस प्रकार किये गए हैं । वे इस प्रकार हैं—१. मुख्य रूप से जिसका कार्य प्रज्ञा और आचार प्रदण करने का हो—यह आचार्य

ज्ञान और आभ्यन्तर उपधि का त्याग ऐसा दो तरह का व्युत्सर्ग है।

वास्तव में अहंत्व-ममत्व की निवृत्ति रूप त्याग एक ही है, फिर भी त्यागने की वस्तु बाह्य और आभ्यन्तर ऐसे दो प्रकार की है। इसीसे दोगूने-व्युत्सर्ग या त्याग के दो प्रकार माने गए हैं। यह इस प्रकार है—
१. धन, धान्य, मकान, क्षेत्र आदि बाह्य वस्तुओं से ममता हटा लेना बाह्योपधि व्युत्सर्ग है और २. शरीर पर से ममता हटाना एवं कर्माधिकारियों में तन्मयता का त्याग करना—आभ्यन्तरोपधि व्युत्सर्ग है। २६।

ध्यान का वर्णन—

॥ उत्तमसंहननस्यैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानम् । २७ ।

आ मुहूर्तात् । २८ ।

उत्तम संहनन वाले का एक विषय में अन्तःकरण की वृत्ति का पारन—ध्यान है।

यह मुहूर्त तक अर्थात् अन्तर्मुहूर्त पर्यंत रहता है।

यहाँ ध्यान से संबन्ध रखने वाली अधिकारी, स्वरूप और काल का विमाण ये तीन बातें बतलाई गई हैं।

छः प्रकार के संहननों—शारीरिक संबन्धों में वैर्णमनाशच, अर्ध-वैर्णमनाशच और नाशच ये तीन उत्तम गिने जाते हैं। जो उत्तम संहनन वाला होता है वही ध्यान का अधिकारी है; क्योंकि अधिकारी ध्यान करने में आवश्यक मानसिक बल के लिए जिसका

१. दिग्बर अर्थों में तीन उत्तम संहनन वाले को ही ध्यान का अधिकारी माना है; लेकिन भाष्य और उसकी वृत्ति प्रथम के दो संहनन वाले को ध्यान का स्वामी मानने के पक्ष में है।

२. उत्तरी जानकारी के लिए देखो अ० ८, सू० १२।

अयोगिपन की दशा में शैलेशीकरण के समय में समुच्छिन्नक्रियानिवृत्ति नाम का चौथा शुरुध्यान माना है। ये दोनों ध्यान उक्त दशाओं में चित्तव्यापार न होने से छद्मस्थ की तरह एकाग्रचिन्तानिरोध रूप तो हैं ही नहीं; अतः उक्त दशाओं में ध्यान को घटाने के लिये सूत्र में कथित प्रसिद्ध अर्थ के उपरान्त ध्यान शब्द का अर्थ विशेष विस्तृत किया गया है; और यह यह कि केवल कायिक स्थूल व्यापार को रोकने का प्रयत्न भी ध्यान है, और आत्मप्रदेशों की निष्प्रकम्पता भी ध्यान है।

फिर भी ध्यान के बारे में एक प्रश्न रहता है कि तेरहवें गुणस्थान के प्रारंभ से योगनिरोध का क्रम शुरू होता है, तब तक की अवस्था में अर्थात् सर्वश हो कर जीवन व्यतीत करने की स्थिति में क्या वास्तव में कोई ध्यान होता है? और यदि होता है तो कौनसा होता है? इसका उत्तर दो तरह से मिलता है। १. विहरमाण सर्वश की दशा में ध्यानान्तरिका कह कर उसमें अध्यानित्व ही मान करके कोई ध्यान स्वीकार नहीं किया गया है। २. सर्वश दशा में मन, वचन और शरीर के व्यापार उन्मथी सुदृढ़ प्रयत्न को ही ध्यान रूप में मान लिया गया है।

उपर्युक्त एक ध्यान ज्यादा से ज्यादा अन्तःकाल का परिमाण भ्रूहूर्त तक ही टिक सकता है, उसके बाद उसे टिकाना कठिन है; अतः उसका कालपरिमाण अन्तर्भ्रूहूर्त माना गया है।

कितनेक श्वास-उच्छ्वास को त्रिलकुल रोक रखना ही ध्यान मानते हैं, तथा अन्य कुछ मात्रा से काल की गणना करने को ही ध्यान

१. 'अ, इ' आदि एक एक ह्रस्व स्वर के बोलने में जितना समय लगता है, उतने समय को एक मात्रा कहते हैं। व्यञ्जन जय स्वरहीन बोला जाता है, तब उसमें अर्धमात्रा जितना समय लगता है। मात्रा या अर्धमात्रा परिमित समय को जान लेने का अभ्यास करके कोई उसी के अनुसार अन्य क्रियाओं के समय का भी माप करने लगे कि अमुक काम में इतनी मात्राएँ हुई। यही मात्रा से काल की गणना कहलाती है।

मानते हैं। पान्थ जैन परंपरा में इस ध्यान को खींचा नहीं दिया है क्योंकि उसका कहना है कि यदि भंपूर्णतया आत्म-उत्सर्गम ईश्वरिण हो तब तो अन्त में शरीर ही नहीं टिक सकता। इसलिये भगवद् ज्ञान के लिये आत्म का ध्यान ही प्रधानावस्था में रहता ही है। इससे दूसरा ध्यान मात्रा से स्वल्प का मार करेगा तब तो उसका मन चित्तों में धाम अनेक क्रियाओं के करने में लग्न करने के कारण ध्यानावस्था के पक्ष में रुका हुआ ही मानना होगा। यही कारण है कि दिव्य, भाव और उद्योगों के समय तब ध्यान के टिकने की संभावना ही जैन परंपरा में प्रथम ही इसका कारण उद्योग में यह कथनाया है कि अधिक लम्बे समय तक ध्यान साधने से इन्द्रियों के उपशान्त का संभव है, अतः ध्यान की अत्युत्तम व्याख्या यद्वाना पठित है। एक दिव्य, एक अतीवर्ण अग्रा मन्त्र के ध्यान किया—इस कथन का अभिप्राय इतना ही है कि उद्योग समय तक ध्यान का प्रवाद चरित्रा रहा अर्थात् किसी भी एक आलम्बन का ध्यान नहीं करके, फिर उसी आलम्बन का कुछ हफ्तांतर में या दूसरे ही आलम्बन में ध्यान किया जाता है, और पुनरपि इसी तरह आगे भी ध्यान किया जाता है। यद्यपि ध्यानप्रवाद मद्ध जाता है। यह अन्तर्मुहूर्त का आलम्बन छद्मस्थ के ध्यान का समझना चाहिए। सर्वत्र के ध्यान का आलम्बन अधिक भी हो सकता है; क्योंकि मन, एतन् और शरीर के प्रतिकूलता दृष्टि प्रयत्न की अधिक समय तक भी सर्वत्र संका कर सकता है।

जिस आलम्बन पर ध्यान चरित्रा है, यह आलम्बन ईश्वर प्रत्यक्ष ही पर उद्योग एक देश—कोई एक पर्याय होता है; क्योंकि शरीर का ध्यान उसके किसी न किसी पर्याय द्वारा ही शक्य बनता है। २७, २८।

पर मोक्षहेतु । ३० ।

आर्त, रौद्र, धर्म और शुद्ध ये ध्यान के चार प्रकार हैं ।

उनमें से अन्त के दो ध्यान मोक्ष के कारण हैं ।

उक्त चार ध्यानों में आर्त और रौद्र ये दो संसार के कारण होने से दुर्मान हैं और हेय अर्थात् हान्य हैं । धर्म और शुद्ध ये दो मोक्ष के कारण होने से सुध्यान हैं और उपादेय अर्थात् ग्रहण करने योग्य होने लगे हैं । २९, ३० ।

आर्तप्यान का निरूपण—

आर्तममनोज्ञानां सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय स्मृतिमन-

न्वाहाः । ३१ ।

वेदनायाश्च । ३२ ।

विपरीतं मनोज्ञानाम् । ३३ ।

निदानं च । ३४ ।

तदविरतदेशविरतप्रमत्तसंयतानाम् । ३५ ।

अप्रिय वस्तु के प्राप्त होने पर उसके वियोग के लिए बहुत चिन्ता करना प्रथम आर्तप्यान है ।

दुःख के आ पड़ने पर उसके दूर करने की बहुत चिन्ता करना दूसरा आर्तप्यान है ।

प्रिय वस्तु के वियोग हो जाने पर उनकी प्राप्ति के लिए बहुत चिन्ता करना तीसरा आर्तप्यान है ।

प्राप्त न हुई वस्तु की प्राप्ति के लिए संकल्प करना या बहुत चिन्ता करना चौथा आर्तप्यान है ।

वह आर्तप्यान अविरत, देशसंयत और प्रमत्त संयत इन चार गुणधर्मों में ही संभव है ।

मानते हैं। परन्तु जैन परंपरा में इस कथन को स्वीकार नहीं किया गया क्योंकि उसका कहना है कि यदि संपूर्णतया श्वास-उच्छ्वास बंद किया जा तब तो अन्त में शरीर ही नहीं टिक सकता। इसलिए मन्द या मन्द भी श्वास का संचार तो ध्यानावस्था में रहता ही है। इसी प्रकार जब माप्रा से काल का माप करेगा तब तो उसका मन गिनती के काम अनेक क्रियाओं के करने में लग जाने के कारण एकाग्रता के यशो व्यक्त ही मानना होगा। यही कारण है कि दिवस, मास और उससे भी समय तक ध्यान के टिकने की लोकमान्यता भी जैन परंपरा को प्राप्त है। इसका कारण उसमें यह बतलाया है कि अधिक लम्बे समय तक ध्यानावस्था में रहने से इन्द्रियों के उपघात का संभव है, अतः ध्यान को अन्तर्मुहूर्त ज्यादा बढ़ाना कठिन है। एक दिवस, एक अक्षरात्र अथवा समय ध्यान किया—इस कथन का अभिप्राय इतना ही है कि उतने समय तक ध्यान का प्रवाह चलता रहा अर्थात् किसी भी एक आलंबन का एकबार करके, फिर उसी आलंबन का कुछ रूपान्तर से या दूसरे ही आलंबन ध्यान किया जाता है, और पुनरपि इसी तरह आगे भी ध्यान किया तो यह ध्यानप्रवाह बढ़ जाता है। यह अन्तर्मुहूर्त का कालपरिमाण छद्मस्थ के ध्यान का समक्षना चाहिए। सर्वज्ञ के ध्यान का कालपरिमाण अधिक भी हो सकता है; क्योंकि मन, वचन और शरीर के प्रतीतिदिप सुहृद् प्रयत्न को अधिक समय तक भी सर्वज्ञ लक्ष्य कर सकता है।

जिस आलंबन पर ध्यान चलता है, वह आलंबन संपूर्ण द्रव्य रूप हो कर उसको एक देश—कोई एक पर्याय होता है; क्योंकि द्रव्य का चित्त उसके किसी न किसी पर्याय द्वारा ही शक्य बनता है। २७, २८।

ध्यान के भेद—

आर्तरौद्रधर्मशुक्लानि । २९ ।

परे मोक्षहेतू । ३० ।

आर्त, रौद्र, धर्म और शूद्र ये ध्यान के चार प्रकार हैं ।

उनमें से अन्त के दो ध्यान मोक्ष के कारण हैं ।

उक्त चार ध्यानों में आर्त और रौद्र ये दो संसार के कारण होने से दुष्प्रान हैं और हेय अर्थात् त्याज्य हैं । धर्म और शूद्र ये दो मोक्ष के कारण होने से सुध्यान हैं और उपादेय अर्थात् प्रदृष्ट करने योग्य माने गये हैं । २९, ३० ।

आर्तध्यान का निरूपण—

आर्तममनोज्ञानां सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय स्मृतिमम-
न्वाहाः । ३१ ।

✓ वेदनायाश्च । ३२ ।

विपरीतं मनोज्ञानाम् । ३३ ।

निदानं च । ३४ ।

तद्विस्तदेशविरतप्रमत्तसंयतानाम् । ३५ ।

अप्रिय वस्तु के प्राप्त होने पर उसके वियोग के लिए सतत चिन्ता करना प्रथम आर्तध्यान है ।

दुःख के आ पड़ने पर उसके दूर करने की सतत चिन्ता करना दूसरा आर्तध्यान है ।

प्रिय वस्तु के वियोग हो जाने पर उसकी प्राप्ति के लिए सतत चिन्ता करना तीसरा आर्तध्यान है ।

प्राप्त न हुई वस्तु की प्राप्ति के लिए संकल्प करना या सतत चिन्ता करना चौथा आर्तध्यान है ।

बह आर्तध्यान अविरत, देशसंयत और प्रमत्त संयत इन चार गुण-स्थानों में ही संभव है ।

यहाँ आर्तध्यान के भेद और उसके स्वामी इन दो बातों का निरूपण है। आर्ति का अर्थ है पीड़ा या दुःख; उसमें से जो उत्पन्न हो—वही आर्त है। दुःख की उत्पत्ति के मुख्य चार कारण हैं—अनिष्ट वस्तु का संयोग, इष्ट वस्तु का वियोग, प्रतिकूल वेदना और भोग की लालसा। इन कारणों पर से ही आर्तध्यान के चार प्रकार किये गए हैं। १. जब अनिष्ट वस्तु का संयोग हो, तब तद्रूप दुःख से व्याकुल हुआ आत्मा उसे दूर करने के लिए अर्थात् वह वस्तु अपने पास से कब तक दूर हो इसी के लिए जो सतत चिन्ता किया करता है यही अनिष्टसंयोग-आर्तध्यान है। २. उक्त रीति किसी इष्ट वस्तु के चले जाने पर उसकी प्राप्ति के निमित्त सतत चिन्ता करना इष्टवियोग-आर्तध्यान है। ३. वैसे ही शारीरिक या मानसिक पीड़ा होने पर उसे दूर करने की व्याकुलता में चिन्ता करना रोगचिन्ता-आर्तध्यान है, और ४. भोगों की लालसा की उत्कण्ठता के कारण अप्राप्त वस्तु को प्राप्त करने का तीव्र संकल्प निदान-आर्तध्यान है।

प्रथम के चार गुणस्थान, देशविरत और प्रमत्तसंयत इन कुल छः गुणस्थानों में उक्त ध्यान संभव है। इनमें भी इतनी विशेषता है कि प्रमत्तसंयत गुणस्थान में निदान के अलावा तीन ही आर्तध्यान हो सकते हैं। ३१-३५।

रौद्रध्यान का निरूपण—

हिंसाऽनृतस्तेयविषयसंरक्षणेभ्यो रौद्रमविरतदेश-
विरतयोः । ३६ ।

हिंसा, असत्य, चोरी और विषयरक्षण के लिए सतत चिन्ता—रौद्रध्यान है, वह अविरत और देशविरत में संभव है।

प्रस्तुत सूत्र में रौद्रध्यान के भेद और उसके स्वामियों का वर्णन है। रौद्रध्यान के चार भेद उसके कारणों पर से आर्तध्यान की तरह हैं।

बेमाजित किये गए हैं। जिसका चित क्रूर व कठोर हो वह रुद्र, और
 [से आत्मा का ध्यान— रौद्र है। हिंसा करने, झूठ बोलने, चोरी करने
 और प्राप्त विषयों को संभाल कर रखने की वृत्ति में से क्रूरता व कठोरता पैदा
 होती है, इन्हीं के कारण से जो सतत चिन्ता हुआ करती है वह अनुक्रम
 [हिंसानुबन्धी, अनृतानुबन्धी, स्तेयानुबन्धी और विषयसंरक्षणानुबन्धी
 त्रिध्यान कहलाता है। इस ध्यान के स्वामी पहले पाँच गुणस्थान वाले होते
 । ३६।

धर्मध्यान का निरूपण—

आज्ञाऽपायविपाकसंस्थानविचयाय धर्ममप्रमत्तमय-
 तस्य ॥ ३७ ॥

उपशान्तक्षीणकपाययोश्च । ३८ ।

आज्ञा, अपाय, विपाक और संस्थान इन की विचारणा के निमित्त
 काप्र मनोवृत्ति का करना धर्मध्यान है; यह अप्रमत्त संयत के हो
 जाता है।

यह धर्मध्यान उपशान्तमोह और क्षीणमोह गुणस्थानों में भी
 संभव है।

धर्मध्यान के भेद और उसके स्वामियों का यहाँ निर्देश है।

१. धीतराग तथा सर्वज्ञ पुरुष की क्या आज्ञा है? और कैसी होनी
 चाहिए? इसकी परीक्षा करके वैसी आज्ञा का पता लगाने के लिए मनोयोग

देना—यह आज्ञाविचय धर्मध्यान है। २. दोषों के स्वरूप

योग और उनसे छुटकारा कैसे हो इसके विचारार्थ मनोयोग देना—

अपयविचय धर्मध्यान है। ३. अनुभव में आने वाले विपाकों में से
 कौन-कौन सा विपाक किस किस धर्म का आमारी है, तथा अमुरुक कर्म

का अनुक विपाक संभव है इनके विचारार्थ मनोयोग लगाना—विचार-विचय धर्मध्यान है। ४. लोक के स्वरूप का विचार करने में मनोयोग देना—नेस्थानविचय धर्मध्यान है।

धर्मध्यान के स्वामियों के बारे में श्वेताम्बर और दिगम्बर मतों की परंपरा एक सी नहीं है। श्वेताम्बरीय मान्यता के अनुसार एक दो चर्चों में निर्दिष्ट सातवें, न्याारहवें और चारहवें गुणस्थानों में तपो स्वामी इस कथन पर से सूचित आठवें आदि चौच के तीन गुणस्थानों में अर्थात् सातवें से लेकर चारहवें तक के छह गुणस्थानों में धर्मध्यान संभव है। दिगम्बर परंपरा चौथे से सातवें तक के चार गुणस्थानों में ही धर्मध्यान की संभावना स्वीकार करती है। उसकी यह दलील है कि नग्नरहृष्टि की श्रेणी के आरम्भ के पूर्व तक ही धर्मध्यान संभव है और श्रेणी का आरंभ आठवें गुणस्थान से होने के कारण आठवें आदि में ध्यान किसी प्रकार भी संभव नहीं। ३७, ३८।

शुद्धध्यान का निरूपण—

शुद्धे चाद्ये पूर्वविदः । ३९ ।

परं केवलिनः । ४० ।

पृथक्त्वेकत्ववितर्कसहस्रक्रियाप्रातिपातिव्युपरतक्रिया-
निवृत्तीनि । ४१ ।

१. 'पूर्वविदः' यह अंश प्रस्तुत सूत्र का ही है और इतना सूत्र अलग नहीं, ऐसा भाष्य के टीकाकार बतलाते हैं। दिगम्बर परंपरा में भी इस अंश को सूत्र रूप में अलग स्थान नहीं दिया गया। अतः यहाँ भी वैसा ही समझा है। फिर भी भाष्य पर से स्पष्ट मान्य होता है कि 'पूर्वविदः' का अलग ही सूत्र है।

- न
 ✓ तूय्येककाययोगायोगानाम् । ४२ ।
 ✓ एकाश्रये सवितर्के पूर्वे । ४३ ।
 ✓ अविचारं द्वितीयम् । ४४ ।
 ✓ वितर्कः श्रुतम् । ४५ ।
 ✓ त्रिचारोऽर्थव्यञ्जनयोगसक्रान्तिः । ४६ ।

उपशान्तमोह और क्षीणमोह में पहले के दो शुद्ध्यान संभव हैं ।
 पहले दोनों शुद्ध्यान पूर्वघर के होते हैं ।

बाद के दो केवली के होते हैं ।

पृथक्-सवितर्क, एक-सवितर्क, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाती और व्युपरस्तक्रिया-
 निवृत्ति ये चार शुद्ध्यान हैं ।

बह—शुद्ध्यान अनुक्रम से तीन योगवाले, किन्हीं एक योग वाले,
 काययोग वाले और योगरहित को होता है ।

पहले के दो, एक आश्रयवाले एवं सवितर्क होते हैं ।

इनमें से पहला सविचार है, दूसरा अविचार है ।

वितर्क अर्थात् श्रुत ।

विचार अर्थात् अर्थ, व्यञ्जन और योग की संक्रान्ति ।

प्रस्तुत वर्णन में शुद्ध्यान से गेयम्भ रखने वाले स्वामी, भेद और
 स्वरूप—ये तीन बातें हैं ।

स्वामी का कथन यहाँ दो प्रकार से किया गया है; एक

स्वामी तो गुप्तस्थान की दृष्टि से और दूसरा योग की दृष्टि से ।

१. प्रस्तुत स्थल में 'अविचार' ऐसा रूप ही अधिकतर देला जाता है,
 जो भी; यहाँ सूत्र और विवेचन में ह्रस्व 'वि' का प्रयोग करते एकना-
 स्ती गई है ।

गुणस्थान की दृष्टि से शुरुभ्यान के चार भेदों में तो पहले के दो भेदों के स्वामी ग्यारहवें और बारहवें गुणस्थानवाले ही होते हैं जो कि पूर्वघर भी हों। 'पूर्वघर' इस विशेषण से सामान्यतया यह समझना चाहिए कि जो पूर्वघर न हो पर ग्यारह आदि अष्टों का धारक हो उसके तो ग्यारहवें-बारहवें गुणस्थान में शुरु न होकर धर्मभ्यान ही होगा। इस सामान्य विधान का एक अपवाद भी है और यह कि पूर्वघर न हो ऐसी आत्माओं—जैसे मापतुष, मरुदेवी आदि के भी शुरुभ्यान संभव है। शुरुभ्यान के बाकी के दो भेदों के स्वामी तिरक केवली अर्थात् तेरहवें और चौदहवें गुणस्थान वाले ही होते हैं।

५३ ८ योग की दृष्टि से तीन योग वाला ही चार में से पहले शुरुभ्यान का स्वामी होता है। मन, वचन और काय में तो किसी भी एक ही योग वाला शुरुभ्यान के दूसरे भेद का स्वामी होता है। इसी ध्यान के तीसरे भेद का स्वामी सिर्फ काययोग वाला और चौथे भेद का स्वामी एक मात्र अयोगी ही होता है।

शुरुभ्यान के भी अन्य ध्यानों की तरह चार भेद किये गए हैं, जो कि इसके चार पाये भी कहलाते हैं। उनके चार नाम इस तरह हैं—१. पृथक्त्ववितर्क-सविचार, २. एकत्ववितर्क-निर्विचार, भेद ३. सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाती, ४. श्युपरतक्रिया निवृत्ति—समुत्तिष्ठन-क्रियानिवृत्ति १।

में विचार नहीं है। इसी कारण से इन दोनों ध्यानों के नाम क्रमशः पृथक्त्ववितर्कसविचार और एकत्ववितर्क-अविचार ऐसे रखे गए हैं।

जब कोई ध्यान करने वाला पूर्वघर हो, तब पूर्वगत भुत के आधार पर, और जब पूर्वघर न हो तब अपने में संभवित भुत के आधार पर किसी भी परमाणु आदि जड़ या आत्मरूप चेतन—ऐसे एक द्रव्य में उत्पत्ति, स्थिति, नाश,

पृथक्त्ववितर्क-
सविचार

मूर्तत्व, अमूर्तत्व आदि अनेक पर्यायों का द्रव्यास्तिक,

पर्यायास्तिक आदि विविध नयों के द्वारा भेदप्रधान चिन्तन करता है और पर्यायसंभव भुतज्ञान के आधार पर किसी एक द्रव्य रूप अर्थ पर से दूसरे द्रव्य रूप अर्थ पर या एक द्रव्य रूप अर्थ पर से पर्याय रूप अन्य अर्थ पर अथवा एक पर्याय रूप अर्थ पर से अन्य पर्याय रूप अर्थ पर या एक पर्याय रूप अर्थ पर से अन्य द्रव्य रूप अर्थ पर चिन्तन के लिए प्रवृत्त होता है; इसी तरह अर्थ पर से शब्द पर और शब्द पर से अर्थ पर चिन्तनार्थ प्रवृत्ति करता है; तथा मन आदि किसी भी एक योग को छोड़कर अन्य योग का अवलंबन ग्रहण करता है तब यह ध्यान पृथक्त्व-वितर्कसविचार कहलाता है। कारण यह है कि इसमें वितर्क—भुतज्ञान का अवलंबन लेकर किसी भी एक द्रव्य में उसके पर्यायों का भेद—पृथक्त्व विविध दृष्टियों से चिन्तन किया जाता है और भुतज्ञान को अवलंबित करके एक अर्थ पर, एक शब्द पर से दूसरे शब्द पर, अर्थ पर से शब्द पर, शब्द पर से अर्थ पर तथा एक योग पर से दूसरे योग पर संक्रम—संचार करना पड़ता है।

उक्त कथन के विपरीत जब कोई ध्यान करने वाला अपने में संभवित भुत के आधार पर किसी भी एक ही पर्यायरूप अर्थ को लेकर उस पर एकत्र—अभेदप्रधान चिन्तन करता है और मन आदि तीन.

एकत्ववितर्क-
अविचार

योगों में से किसी भी एक ही योग पर अग्रह रह कर शब्द और अर्थ के चिन्तन एवं भिन्न-भिन्न योगों में संचार का परिवर्तन नहीं करता है तब वह ध्यान एकाव-
वितर्क-अविचार कहलाता है। कारण यह कि इसमें वितर्क—भुक्तान का अवलंबन होने पर भी एकाव—अभेद का प्रधानतया चिन्तन रहता है और अर्थ, शब्द अथवा योगों का परिवर्तन नहीं होता।

उक्त दोनों में से पहले भेदप्रधान का अभ्यास हटा हो जाने के बाद ही दूसरे अभेदप्रधान ध्यान की योग्यता प्राप्त होती है। जैसे समग्र शरीर में व्याप्त सर्पादि के जहर को मन्त्र आदि उपायों से निकट हटा कर जगत् में स्थावर स्थापित किया जाता है; वैसे ही सारे जगत् में भिन्न-भिन्न विषयों में अस्थिररूप से भटकते हुए मन को ध्यान के द्वारा किसी भी एक विषय पर लगाकर स्थिर किया जाता है। स्थिरता के हटा हो जाने पर जैसे बहुत से ईंधन के निकाल लेने और घने हुए गोदों में ईंधन के सुयोग्य देने से अथवा सभी ईंधन के हटा देने से अग्नि बुझ जाती है, वैसे ही उपर्युक्त क्रम से एक विषय पर स्थिरता प्राप्त होते ही अन्त में मन भी सर्वथा शान्त हो जाता है। अर्थात् उसकी चंचलता हटकर यह निष्प्रकृत बन जाता है, और परिणाम यह होता है कि ज्ञान के सफल आधरणों के मिलने से जाने पर सर्वज्ञता प्रकट होती है।

जब सर्वज्ञ भगवान् योगनिरोध के क्रम में अन्तः सूक्ष्मशरीर योग

१. यह क्रम ऐसे माना जाता है—स्वूलकाय योग के आधरण से वचन और मन के स्वूल योग को सूक्ष्म बनाया जाता है, उसके बाद वचन और मन के सूक्ष्म योग को अवलंबित करके शरीर का स्वूल योग सूक्ष्म बनाया जाता है। फिर शरीर के सूक्ष्म योग को अवलंबित करके वचन और मन के सूक्ष्म योग का निरोध किया जाता है, और अन्त में सूक्ष्मशरीर योग का भी निरोध किया जाता है।

अ आश्रय लेकर दूसरे बाकी के योगों का रोक देते हैं तब वह सूक्ष्म-
 क्रियाप्रतिपाती ध्यान कहलाता है। कारण यह कि उसमें
 सूक्ष्मक्रियाप्रति-
 पाती ध्यान
 श्वास-उच्छ्वास के समान सूक्ष्मक्रिया ही बाकी रह जाती है,
 और उसमें से पतन होना भी संभव नहीं है।

जब शरीर की श्वास-प्रश्वास आदि सूक्ष्म क्रियाएँ भी बन्द हो जाती
 हैं और आत्मप्रदेश सर्वथा निष्प्रकंप हो जाते हैं तब वह समुच्छिन्नक्रिया-
 निश्चि ध्यान कहलाता है। कारण यह कि इसमें
 समुच्छिन्नक्रिया-
 निश्चि ध्यान
 स्थूल या सूक्ष्म किसी किस्म की भी मानसिक, वाचिक,
 कायिक क्रिया ही नहीं होती और वह स्थिति वाद
 जाती भी नहीं। इस चतुर्थ ध्यान के प्रभाव में सर्व आलस्य और
 लज्जा का निरोध होकर शेष सर्वकर्म क्षीण हो जाने से मोक्ष प्राप्त होता
 है। तीसरे और चौथे शुरू ध्यान में किसी किस्म के भी भुतजान का
 लक्षण नहीं होता, अतः ये दोनों अनालम्बन भी कहलाते हैं। ११-४६।

सम्यग्दृष्टियों की कर्मनिर्जरा का तत्त्वमभाव—

सम्यग्दृष्टिभावकविरतानन्तवियोजकदर्शनमोहक्षप-
 कोपश्मकोपशान्तमोहक्षपकक्षीणमोहजिनाः क्रमशो-
 ऽसंख्येयगुणनिर्जराः । ४७ ।

सम्यग्दृष्टि, भावक, विरत, अनन्तानुबन्धिवियोजक, दर्शनमोहक्षप,
 कोपक्षप, उपशान्तमोह, क्षपक, क्षीणमोह और जिन ये दस अनुक्रम से
 संख्येयगुण निर्जरा वाले होते हैं।

सर्व कर्मबन्धनों का सर्वथा क्षय ही मोक्ष है, और उनका
 अंशतः क्षय निर्जरा है। इस प्रकार दोनों के लक्ष्यों पर विचार करने
 से स्पष्ट हो जाता है कि निर्जरा मोक्ष का पूर्णगामी अत्र है। प्रस्तुत मात्र

होने से किसी तरह की उत्तरगुणों की विराधना करने के साथ प्रशस्ति करे।
 हो यह प्रतिसेवना कुशील है और जो तीव्र कषाय के कभी वश न होवे
 सिर्फ मन्द कषाय के कदाचित् वशीभूत हो जाय यह कषाय कुशील है
 ४. जिसमें सर्वशता न होने पर भी रागद्वेष का अत्यन्त अभाव हो और
 अन्तर्मुहूर्त जितने समय के बाद ही सर्वशता प्रकट होनेवाली हो व
 निर्मन्य है । ५. जिसमें सर्वशता प्रकट हो चुकी हो वह स्नातक है । ४८।

आठ बातों द्वारा निर्मन्यों की विशेष विचारणा—

✓ संयमश्रुतप्रतिसेवनातीर्थलिङ्गलेख्योपपातस्नानविकल्पतः
 साध्याः ॥ ४९ ॥

संयम, श्रुत, प्रतिसेवना, तीर्थ, लिङ्ग, लेख्य, उपपात और स्नान
 के भेद से ये निर्मन्य विचारने योग्य हैं ।

पहले जिन पांच निर्मन्यों का वर्णन किया गया है, उनका विशेष
 स्वरूप जानने के लिए यहाँ आठ बातों को लेकर हर एक का पांच निर्मन्य
 के साथ कितना-कितना संबंध है, यही विचार किया गया है; जैसे—

सामायिक आदि पांच संयमों में से सामायिक और छेदोपस्था
 पनीय—इन दो संयमों में पुलाक, बकुश और प्रतिसेवनाकुशील ये तीनों

निर्मन्य होते हैं; कषायकुशील उक्त दो और परिहार भिन्न

१. संयम तथा सूक्ष्म संपराय—इन चार संयमों में वर्तमान होता है।

निर्मन्य और स्नातक ये दोनों एक मात्र यथाख्यात संयमपाले होते हैं ।

पुलाक, बकुश, और प्रतिसेवनाकुशील इन तीनों का उत्कृष्ट भुग

दशपूर्व और कषायकुशील एवं निर्मन्य का उत्कृष्ट भुग चंद्रदश

२. श्रुत पूर्व होता है; जघन्य श्रुत पुलाक का आचार वस्तु और बकुश

१. हम नाम का एक नौवें पूर्व में तीसरा प्रकरण है, यही यहाँ

लेना चाहिए ।

कुशील एवं निर्ग्रन्थ का अष्ट प्रवचन माता (पाँच समिति और तीन गुप्ति) प्रमाण होता है; स्नातक सर्वज्ञ होने से श्रुत रहित ही होता है ।

पुलाक पाँच महाप्रत और रात्रिमोजनविरमण इन छहों में से किसी भी प्रत का दूसरे के दबाव या बलात्कार के कारण खंडन करने वाला होता है । कितने ही आचार्य पुलाक को चतुर्थ प्रत का ही प्रतिसेवना विराधक मानते हैं । वकुश दो प्रकार के होते हैं—

१. उपकरणवकुश और शरीरवकुश । जो उपकरण में आसक्त होने के कारण नाना तरह के कीमती और अनेक विशेषता युक्त उपकरण चाहता है तथा संग्रह करता है और नित्य ही उनका संस्कार—सजावट करता रहता है वह उपकरणवकुश है । जो शरीर में आसक्त होने के कारण उसकी शोभा के निमित्त उसका संस्कार करता रहता है वह शरीरवकुश है । प्रतिसेवनाकुशील मूलगुणों की विराधना न करके उत्तरगुणों की कुछ विराधना करता है । कषायकुशील, निर्ग्रन्थ और स्नातक इनके भी विराधना होती ही नहीं ।

पाँचों निर्ग्रन्थ सभी तीर्थंकरों के शासन में होते हैं । किन्हीं का मानना है कि पुलाक, वकुश और प्रतिसेवनाकुशील ये ४. तीर्थ (शामन) तीन तीर्थ में नित्य होते हैं और बाकी के कषायकुशील आदि तीर्थ में भी होते हैं और अतीर्थ में भी ।

लिङ्ग (चिह्न) द्रव्य और भाव ऐसे दो प्रकार का होता है । चारित्रगुण भावल्लिङ्ग है और विशिष्ट वेश आदि बाह्यस्वरूप ५. लिङ्ग द्रव्यलिङ्ग है । पाँचों निर्ग्रन्थों में भावल्लिङ्ग अवश्य होता है; परन्तु द्रव्यलिङ्ग तो सब में हो भी सकता है और नहीं भी ।

पुलाक में पिछली तेजः, पद्म और शृङ्ग ये तीन लक्ष्याएँ होती हैं । वकुश और प्रतिसेवनाकुशील में छहों लक्ष्याएँ होती हैं । कषायकुशील

गदि परिहारविशुद्धि चारित्र्य वाला हो, तब तो वेगः आदि

६. लक्ष्या

उक्त तीन लक्ष्याएँ होती हैं और यदि सूक्ष्म संप्रसाय चरित्र वाला हो तब एक शुद्ध ही होती है। निर्ग्रन्थ और स्नातक में एक शुद्ध ही होती है। पर स्नातक में जो अयोगी होता है वह अलक्ष्य ही होता है।

पुलाक आदि चार निर्ग्रन्थों का जघन्य उपपात सौषमकल्प में पश्योरमप्रयुक्तत्व स्थिति वाले देवों में होता है; पुलाक का उत्कृष्ट उपपात सहस्रारकल्प में बीस सागरोपम की स्थिति में होता है।

७. उपपात (उत्पत्तिस्थान)

बहुधा और प्रतिसेवना कुशील का उत्कृष्ट उपपात आराण और अच्युत कल्प में बाहस सागरोपम की स्थिति में होता है। कषायकुशील और निर्ग्रन्थ का उत्कृष्ट उपपात सर्वापेक्षिदि विमान में तैत्तीस सागरोपम की स्थिति में होता है। स्नातक का तो निर्माण है।

कषाय का निग्रह तथा योग का निग्रह ही संयम है। मग्न सभी का सर्वदा एक समान नहीं हो सकता, कषाय और योग के निग्रह विषयक तारतम्य के अनुसार ही संयम में भी तरतम-

८. स्थान (संयम के स्थान-प्रकार)

भाव होता है। कम से कम जो निग्रह संयमकोटि में गिना जाता है, वहाँ ■ उक्त संपूर्ण निग्रहरूप संयम-

तक निग्रह की तीव्रता, मन्दता की विविधता के कारण संयम के अक्षय्योत्पत्तिप्रकार होते हैं। वे सभी प्रकार (भेद) संयमस्थान कहलाते हैं। इनमें जहाँतक कषाय का लक्षमात्र भी संबन्ध हो, वहाँ तक के संयमस्थान कषायनिमित्तक और उसके बाद के सिर्फ योगनिमित्तक समझने चाहिए। योग के मर्षा निरोध हो जाने पर जो स्थिति प्राप्त होती है उसे अन्तिम संयमस्थान समझना चाहिए। जैसे जैसे पूर्व-पूर्ववर्ती संयमस्थान रोगा, वैधे-वैधे-

१. दिगीश्वर ग्रन्थ चार लक्ष्याओं का कथन करते हैं।

२. दिगीश्वर ग्रन्थ दो सांगीयम की स्थिति का उल्लेख करते हैं।

कापायिक परिणति विशेष और जैसे जैसे ऊपर का संयमस्थान होगा, वैसे वैसे कापायिक भाव भी कम होगा; इसीलिए ऊपर-ऊपर के संयमस्थानों का मतलब अधिक से अधिक विशुद्धि वाले स्थान समझना चाहिए। और सिर्फ योग निमित्तक संयमस्थानों में निष्कपायस्व रूप विशुद्धि समान होने पर भी जैसे-जैसे योगनिरोध न्यूनाधिक होता है, वैसे-वैसे स्थिरता भी न्यूनाधिक होती है; योगनिरोध की विविधता के कारण स्थिरता भी विविध प्रकार की होती है अर्थात् केवल योगनिमित्तक संयमस्थान भी असंख्यात प्रकार के घनते हैं। अन्तिम संयमस्थान जिसमें परम प्रकृष्ट विशुद्धि और परम प्रकृष्ट स्थिरता होती है—ऐसा तो एक ही हो सकता है।

उक्त प्रकार के संयमस्थानों में से सबसे जघन्यस्थान पुलाक और कपायकुशील के होते हैं। ये दोनों असंख्यात संयमस्थानों तक साथ ही बढ़ते जाते हैं, उसके बाद पुलाक रुक जाता है, परन्तु कपायकुशील अकेला ही उसके बाद भी असंख्यात स्थानों तक बढ़ता जाता है। तत्पश्चात् असंख्यात संयमस्थानों तक कपायकुशील, प्रतिसेवनाकुशील और बकुश एक साथ बढ़ते जाते हैं; उसके बाद बकुश रुक जाता है, उसके बाद असंख्यात स्थानों तक बढ़ करके प्रतिसेवनाकुशील भी रुक जाता है और तत्पश्चात् असंख्यात स्थानों तक बढ़ कर कपायकुशील रुक जाता है। तदनन्तर अकपाय अर्थात् केवल योगनिमित्तक संयमस्थान आते हैं, जिन्हें निर्ग्रन्थ प्राण करता है, वह भी उसी प्रकार असंख्यात स्थानों का सेवन करके रुक जाता है। सबके बाद एक ही अन्तिम सर्वोपरि, विमृष्ट और स्थिर संयम आता है, जिसका सेवन करके स्नातक निर्वाण प्राप्त करता है। उक्त स्थान असंख्यात होने पर भी उनमें से प्रत्येक में पूर्व की अपेक्षा बाद के स्थान की शुद्धि अनन्तानन्त गुनी मानी गई है। ४९१

दसवाँ अध्याय

नौवें अध्याय में संवर और निर्जरा का निरूपण हो चुका था अन्तिम मोक्षतत्त्व का निरूपण ही इस अध्याय में किया गया है।

केवल्य की उत्पत्ति के हेतु—

मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयान्न केवलम् । १ ।

मोह के क्षय से और ज्ञानावरण, दर्शनावरण तथा अन्तराय के क्षय से केवल प्रकट होता है।

मोक्ष प्राप्त होने से पहले केवल-उपयोग (संयमन, सर्वदर्शित्व) की उत्पत्ति जैनशास्त्र में अनिवार्य मानी गई है। इसीलिए मोक्ष के स्वरूप का वर्णन करते समय केवल-उपयोग किन कारणों से उद्भूत होता है, वा बात यहाँ पहले ही बतला दी गई है। प्रतिबन्धक कर्म के नाश होने से सहज चेतना के निरावरण हो जाने के कारण केवल-उपयोग का आविर्भाव होता है। ये प्रतिबन्धक कर्म चार हैं, जिनमें से प्रथम मोह ही क्षीण होता है और तदनन्तर अन्तर्मुहूर्त बाद ही बाकी के शान्ति-वरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय इन तीन कर्मों का क्षय होता है। मोह सबसे अधिक बलवान् है, अतः उसके नाश के बाद ही अन्य कर्मों का नाश शक्य होता है। केवल-उपयोग का मतलब है सामान्य और विशेष—दोनों प्रकार का संपूर्ण बोध। यही स्थिति संयमन और सर्वदर्शित्व की है। १।

कर्म के आत्यन्तिक क्षय के कारण और मोक्ष का स्वरूप—

वन्धहेत्वभावनिर्जराभ्याम् । २ ।

✓ कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः । ३ ।

बन्धहेतुओं के अभाव और निर्जरा से कर्मों का आत्यन्तिक क्षय होता है।

संपूर्ण कर्मों का क्षय होना ही मोक्ष है।

एक बार बँधा हुआ कर्म कभी न कभी तो क्षय को प्राप्त होता ही है; पर वैसे कर्म का बँधन, फिर संभव हो अथवा उस किस्म का कोई कर्म अभी शेष हो तो ऐसी स्थिति में कर्म का आत्यन्तिक क्षय हुआ है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। आत्यन्तिक क्षय का अर्थ है पूर्ववद् कर्म का और नवीन कर्म के बँधने की योग्यता का अभाव। मोक्ष की स्थिति कर्म के आत्यन्तिक क्षय के बिना कदापि संभव नहीं, इसीलिए ऐसे आत्यन्तिक क्षय के कारण यहाँ बतलाए हैं। वे दो हैं : बन्धहेतुओं का अभाव और निर्जरा। बन्धहेतुओं का अभाव हो जाने से नवीनकर्म बँधने से रुक जाते हैं, और पहले बँधे हुए कर्मों का निर्जरा से अभाव होता है। बन्धहेतु मिथ्यादर्शन आदि पाँच हैं, जिनका कथन पहले किया जा चुका है। उनका यथायोग्य संवर द्वारा अभाव हो सकता है और तप, ध्यान आदि द्वारा निर्जरा भी सिद्ध होती है।

मोक्षनीय आदि पूर्वोक्त चार कर्मों का आत्यन्तिक क्षय हो जाने से बीतरागत्व और सर्वशक्त्य प्रकट होते हैं, ऐसा होने पर भी उस समय वेदनीय आदि चार कर्म बहुत ही विरल रूप में शेष रहते हैं, जिससे मोक्ष नहीं होता। इसीलिए तो इन शेष रहे हुए विरल कर्मों का क्षय भी आवश्यक है। जब यह क्षय होता है, तभी संपूर्ण कर्मों का अभाव होकर जन्म-मरण का चक्र बन्द पड़ जाता है। यही मोक्ष है। २, ३।

अन्य कारणों का कथन—

औपशमिकादिभव्यत्वाभावाच्चान्यत्र केवलसम्यक्त्वज्ञानदर्शनसिद्धत्वेभ्यः। ४।

दसवाँ अध्याय

नौवें अध्याय में संवर और निर्जरा का निरूपण हो चुका था अन्तिम मोक्षतत्त्व का निरूपण ही इस अध्याय में किया गया है।

केवल्य की उत्पत्ति के हेतु—

मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् । १ ।

मोह के क्षय से और ज्ञानावरण, दर्शनावरण तथा अन्तराय के क्षय से केवल्य प्रकट होता है।

मोक्ष प्राप्त होने से पहले केवल-उपयोग (सर्वशरण, सर्वदर्शित्व) की उत्पत्ति जैनशास्त्र में अनिवार्य मानी गई है। इच्छित मोक्ष के रक्षण का वर्णन करते समय केवल-उपयोग किन कारणों से उद्भूत होता है, यह बात यहाँ पहले ही बतला दी गई है। प्रतिबन्धक कर्म के नाश हो जाने से सहज चेतना के निरावरण हो जाने के कारण केवल-उपयोग का आविर्भाव होता है। ये प्रतिबन्धक कर्म चार हैं, जिनमें से प्रथम मोह ही क्षीण होता है और तदनन्तर अन्तर्गृहीत बाद ही शक्तों के ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय इन तीन कर्मों का क्षय होता है। मोह सबसे अधिक बलवान है, अतः उसके नाश के बाद ही अन्य कर्मों का नाश शक्य होता है। केवल-उपयोग का मतलब है सामान्य और विशेष—दोनों प्रकार का संपूर्ण बोध। यही स्थिति सर्वशरण और सर्वदर्शित्व की है। १।

कर्म के आत्यन्तिक क्षय के कारण और मोक्ष का स्वभाव—

पन्धहेत्वमावनिर्जराम्याम् । २ ।

कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः । ३ ।

बन्धहेतुओं के अभाव और निर्जरा के कर्मों का अभाव होने से मोक्ष हो सकता है।

कर्मों का क्षय होना ही मोक्ष है।

एक बार ऐसा हुआ कि कर्मों ने कर्मों को क्षय को प्राप्त होता ही है; या वे कर्मों का बंधन निरसित हो अथवा क्षय कितना का कोई कर्म भी हो तो ऐसी स्थिति में कर्मों का आत्यन्तिक क्षय हुआ है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। आत्यन्तिक क्षय का अर्थ है पूर्ववत् कर्मों का और अनित्य कर्मों के नष्ट होने की योग्यता का अभाव। मोक्ष की स्थिति कर्मों के आत्यन्तिक क्षय के बिना कदापि संभव नहीं, इसीलिए ऐसे आत्यन्तिक क्षय के कारण यहाँ बतलाए हैं। वे दो हैं : बन्धहेतुओं का अभाव और निर्जरा। बन्धहेतुओं का अभाव हो जाने से नवीनकर्म बंधने से रुक जाते हैं, और पहले बंधे हुए कर्मों का निर्जरा से अभाव होता है। बन्धहेतु विद्यादर्शन आदि पाँच हैं, जिनका कथन पहले किया जा चुका है। उनका यथायोग्य संवर द्वारा अभाव हो सकता है और तप, ध्यान आदि द्वारा निर्जरा भी सिद्ध होती है।

मोक्षनीय आदि पूर्वोक्त चार कर्मों का आत्यन्तिक क्षय हो जाने से बीतरागत्व और सर्वशक्त्य प्रकट होते हैं, ऐसा होने पर भी उस समय निर्जरा आदि चार कर्मों बहुत ही विरल रूप में शेष रहते हैं, जिससे मोक्ष ही होता है। इसीलिए तो इन शेष रहे हुए विरल कर्मों का क्षय भी आवश्यक है। जब यह क्षय होता है, तभी संपूर्ण कर्मों का अभाव होकर जन्म-मरण का चक्र भन्द पड़ जाता है। यही मोक्ष है। २, ३।

अन्य कारणों का कथन—

औपशमिकादिभव्यत्वाभावाच्चान्यत्र

नदर्शनासिद्धत्वेभ्यः । ४ ।

आधिकसम्पत्त्वः, शायिकज्ज्ञः, शायिकदर्शनं और मित्रत्व के मित्रत्व औपशमिक आदि भावों तथा मध्यस्व के अभाव से मोक्ष प्रकट होता है। पौष्टिक कर्म के आत्यन्तिक नाश की तरह उग्र कर्म के नाश मापेश ऐसे कितने ही भावों का नाश भी मोक्षप्राप्ति के पहले आरम्भ होता है। इसीमें यहाँ ऐसे भावों के नाश का मोक्ष के कारण रूप के कथन है। ऐसे भाव मुख्य चार हैं : औपशमिक, शायिकज्ज्ञ, और शायिक पारिणामिक। औपशमिक आदि पहले तीन प्रकार के तो हस्त भाव सर्वथा नष्ट होते ही हैं, पर पारिणामिक भाव के शरीर में यद्यपि दृश्य नहीं है। पारिणामिक भावों में से सिर्फ सम्पत्त्व का ही नाश होता है, दूसरों का नहीं। क्योंकि जीवत्त्व, अस्तित्व आदि दूसरे सभी पारिणामिक भाव मोक्ष अवस्था में भी रहते हैं। शायिकभाव परमावेश है सदा, फिर भी उसका अभाव मोक्ष में नहीं होता। यही धतलाने के लिए सूत्र में शायिक सम्पत्त्व आदि भावों के अतिरिक्त दूसरे भावों के नाश को मोक्ष का सामग्र्य कहा है। यद्यपि सूत्र में शायिकजीवः, शायिकचारित्र्य और शायिकगुण आदि भावों का वर्जन शायिकसम्पत्त्व आदि की तरह नहीं किया, तो भी मित्रत्व के अर्थ में इन्हीं भावों का समावेश कर लेने के कारण इन भावों का वर्जन भी समझ लेना चाहिए। ४।

मुक्तजीव का मोक्ष के बाद हो श्रुत होने वाला कार्य-
तदनन्तरमूर्ध्व गच्छत्या लोकोन्तात् । ५।

संपूर्ण कर्मों के क्षय होने के बाद श्रुत ही मुक्तजीव लोक के भ्रम तक उंचा जाता है। ५।

संपूर्ण कर्म और तदोचित औपशमिक आदि भावों का नाश होते ही श्रुत पक्ष मार्ग एक गम्य में तीन बरि होते हैं : शरीर का विनाश, मित्रमान गति और लोकान्त-प्राप्ति। ५।

सिध्यमान गति के हेतु—

पूर्वप्रयोगादसङ्गत्वाद्बन्धच्छेदात्तथागतिपरिणामाच्च
तद्गतिः । ६ ।

∴ पूर्व प्रयोग से, संग के अभाव से, बन्धन टूटने से और वैसी गति के परिणाम से मुक्तजीव ऊँचा जाता है ।

जीव कर्मों से छूटते ही कौन गति करता है; स्थिर नहीं रहता । गति भी ऊँची और वह भी लोक के अन्त तक ही होती है, उसके आगे नहीं—ऐसी शान्तीय मान्यता है । यहाँ प्रश्न उठता है कि कर्म या शरीर आदि पौद्गलिक पदार्थों की मदद के बिना अमूर्त जीव गति कैसे कर सकता है ? और करता है तो ऊर्ध्वगति ही क्यों, अधोगति या तिरछी गति क्यों नहीं ? इन प्रश्नों के उत्तर यहाँ दिये गए हैं ।

जीवद्रव्य स्वभाव से ही पुद्गलद्रव्य की तरह गतिशील है । दोनों में अन्तर इतना ही है कि पुद्गल स्वभाव से अवोगतिशील और जीव स्वभाव से ऊर्ध्वगतिशील है । जब जीव गति न करे अथवा नीची या तिरछी दिशा में गति करे, तब ऐसा समझना चाहिए कि वह अन्य प्रतिबन्धक द्रव्य के संग के कारण या के बन्धन के कारण ही ऐसा होता है । ऐसा द्रव्य कर्म है । जब कर्मसंग छूटा और उसके बन्धन टूटे तब कोई प्रतिबन्धक तो रहता ही नहीं, अतः मुक्तजीव को अपने स्वभावानुसार ऊर्ध्वगति करने का प्रसंग मिलता है । इस प्रसंग में पूर्वप्रयोग निमित्त अनन्ता है अर्थात् उसीके निमित्त से मुक्तजीव ऊर्ध्वगति करता है । पूर्वप्रयोग का मतलब है पूर्ववत् कर्म के छूट जाने के बाद भी उससे प्राप्त वेग-आवेश । जैसे कुम्हार ने ढेंडे द्वारा घूमा हुआ नाक ढेंडे और हाथ के दृष्ट लेने के बाद भी पहले मिले हुए वेग के बल से वेगानुसार घूमता रहता है, वैसे ही कर्ममुक्त जीव भी पूर्व कर्म से प्राप्त आवेश के कारण अपने स्वभावानुसार ऊर्ध्वगति ही

करता है। इसकी कर्षणगति लोक के अन्त से आगे नहीं होगी, इसका कारण यह है कि वहाँ धर्मास्तित्वाव का अभाव ही है। प्रतिद्वन्द्वक वस्तु-द्रव्य के हट जाने से जीव को उर्ध्वगति कैसे सुकर हो जाती है, इस बात को समझाने के लिए तुम्हें का और परंत के बीज का उदाहरण दिया गया है। अनेक लोगों से युक्त तुंबा पानी में पड़ा रहता है, परन्तु लोगों के हटते ही यह स्वभाव से पानी के ऊपर तैर आता है। कोध-फली में रहता परंत बीज फली के टूटते ही छटक कर उपर ऊठता है। इसी तरह धर्म-बन्धन के दूर होते ही जीव भी कर्षणगामी बनता है। ६।

बारह बातों द्वारा सिद्धों की विशेष विचारणा—

✓ शेषात्तान्निर्दिष्टातीर्त्तास्तिनयेकवृत्त्येतिप्रमाणम्
एतान्गन्तमन्थान्प्रवृत्तयः नाप्यतः ॥ ७ ॥

शेष, फाल, गति, लिप्त, तीर्थ, नारिज, प्रत्येकमुद्रबोधित, ज्ञान, अवगाहना, अन्तर, संख्या, अल्प-बहुत्व इन बारह बातों द्वारा सिद्ध जीवों का विचार करना चाहिए।

सिद्ध जीवों का स्वरूप विशेष रूप से जानने के लिए नौ बारह बातों का निर्देश किया गया है। इनमें से प्रत्येक बात के आधार पर सिद्धों के स्वरूप का विचार करना है। यद्यपि सिद्ध हुए सभी जीवों में गति, लिप्त आदि सांसारिक भावों के न रहने से कोई लास प्रकार का भेद नहीं रहता; फिर भी भूतकाल की दृष्टि से उनमें भी भेद की कल्पना और विचार कर सकते हैं। वहाँ शेष आदि जिन बारह बातों को सधन विचारणा करनी है, उनमें से प्रत्येक के बारे में यथाशक्त्य भूत और वर्तमान दृष्टि को लागू करके ही विचारणा करनी चाहिए। ये निम्न अनुसार हैं—

वर्तमान भाव की दृष्टि से सभी के सिद्ध होने का स्थान एक ही सिद्धक्षेत्र अर्थात् आत्मप्रदेश या आकाशप्रदेश है। भूत भाव की दृष्टि से इनके सिद्ध होने का स्थान एक नहीं है; क्योंकि जन्म दृष्टि से पंद्रह में से भिन्न भिन्न कर्मभूमियों में से कितनेक सिद्ध होते हैं और संहरण दृष्टि से समग्र मानुषक्षेत्र में से सिद्धि प्राप्त की जा सकती है।

१. क्षेत्र-स्थान
व जगह

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध होने का कोई लौकिक कालचक्र नहीं, क्योंकि एक ही समय में सिद्ध होते हैं। भूत-दृष्टि से जन्म की अपेक्षा से अवसर्पिणी, उत्सर्पिणी तथा अनयम-विर्णा, अनुत्सर्पिणी में जन्मे हुए सिद्ध होते हैं। इसी प्रकार संहरण की अपेक्षा से उक्त सभी काल में सिद्ध होते हैं।

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध गति में ही सिद्ध होते हैं। भूत दृष्टि से यदि अन्तिम भाव को लेकर विचार करें तो मनुष्यगति में से और अन्तिम से पहले के भाव को लेकर विचार करें, तब तो चारों गतियों में से सिद्ध हो सकते हैं।

२. काल—अवसर्पिणी
आदि लौकिक काल

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध गति में ही सिद्ध होते हैं। भूत दृष्टि से यदि अन्तिम भाव को लेकर विचार करें तो मनुष्यगति में से और अन्तिम से पहले के भाव को लेकर विचार करें, तब तो चारों गतियों में से सिद्ध हो सकते हैं।

३. गति

में से सिद्ध हो सकते हैं।

लिङ्ग वेद और चिह्न को कहते हैं। पहले अर्थ के अनुसार वर्तमान दृष्टि से अवेद ही सिद्ध होते हैं। भूतदृष्टि से स्त्री, पुरुष, गपुंसक इन तीनों वेदों में से सिद्ध बन सकते हैं। दूसरे अर्थ के अनुसार

४. लिङ्ग

वर्तमान दृष्टि से अलिङ्ग ही सिद्ध होते हैं, भूतदृष्टि से यदि भावलिङ्ग अर्थात् आन्तरिक योग्यता को लेकर विचार करें तो स्वलिङ्ग-वीतरागता ही सिद्ध होते हैं; और द्रव्यलिङ्ग को लेकर विचार करें तो स्वलिङ्ग-जैमलिङ्ग, परलिङ्ग-जैमतर पन्थ का लिङ्ग और सदस्वलिङ्ग इन तीनों लिङ्गों में सिद्ध हो सकते हैं।

कोई तीर्थंकर रूप में और कोई अतीर्थंकर रूप में सिद्ध होते हैं।
अतीर्थंकर में कोई तीर्थं नाश हो तब, और कोई तीर्थं नाश
५. तीर्थं न हो तब भी सिद्ध होते हैं।

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध होने वाले न तो चाग्नित्री ही होते हैं और न
अचाग्नित्री। भूतदृष्टि से यदि अन्तिम समय की है तब तो यथादयानचाग्नित्री
ही सिद्ध होते हैं; और उसके पहले समय की है तो तीन
६. चारिष चार तथा पाँच चारिषों से सिद्ध होते हैं। सामासिक,
सूक्ष्मसंपराय और यथाक्यात ये तीन अथवा छंदोपस्थापनीय, सूक्ष्मसंपराय
और यथाक्यात ये तीन; सामासिक, परिदागविशुद्धि, सूक्ष्मसंपराय और
यथाक्यात ये चार; एवं सामासिक, छंदोपस्थापनीय, परिदागविशुद्धि, सूक्ष्म
संपराय और यथाक्यात ये पाँच चारिष समस्तने चाहिए।

प्रत्येकबोधित और बुद्धबोधित दोनों सिद्ध होते हैं। जो किसी के
उपदेश बिना अपनी ज्ञान-शक्ति से ही बोध पाकर सिद्ध होते हैं, ऐसे
स्वयंबुद्ध दो प्रकार के हैं—एक तो अरिहंत और
७. प्रत्येकबुद्धबोधित दूसरे अरिहंत से भिन्न, जो कि किसी प्रकार का
अर्थात् प्रत्येकबोधित निमित्त से वैराग्य और ज्ञान पाकर सिद्ध होते हैं।
और बुद्धबोधित वे दोनों प्रत्येकबोधित कहलाते हैं। जो इनसे
जानी ये उपदेश पाकर सिद्ध बनते हैं वे बुद्धबोधित हैं। इनमें भी कोई
तो दूसरे को बोध प्राप्त करानेवाले होते हैं और कोई निज आत्म-विकास
साधक होते हैं।

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध केवलज्ञान वाले ही सिद्ध होते हैं। भूतदृष्टि
में दो, तीन, चार ज्ञानवाले भी सिद्ध होते हैं। दो अर्थात् द्वि और

श्रुत; तीन अर्थात् मति, श्रुत, अवधि अथवा मति, श्रुत, ८. ज्ञान और मनःपर्याय; चार अर्थात् मति, श्रुत, अवधि और मनःपर्याय।

जघन्य अंगुलपृथक्त्वहीन सात हाथ और उत्कृष्ट पाँच सौ धनुष के

ऊपर धनुषपृथक्त्व जितनी अवगाहना में से सिद्ध १. अवगाहना—ऊँचाई हो सकते हैं, वह तो भूतदृष्टि से कहा है। वर्तमान दृष्टि से कहना हो तो जिस अवगाहना में से सिद्ध हुआ हो उसीकी दो तृतीयांश अवगाहना कहनी चाहिए।

किसी एक के सिद्ध बनने के बाद तुरन्त ही जब दूसरा सिद्ध होता है तो उसे निरन्तर सिद्ध कहते हैं। जघन्य दो समय और उत्कृष्ट आठ १०. अन्तर- समय तक निरन्तर सिद्ध चालू रहती है। जब किसी की व्ययधान सिद्धि के बाद अमुक समय बीत जाने पर सिद्ध होता है, तब वह सान्तर सिद्ध कहलाता है। दोनों के बीच की सिद्धि का अन्तर जघन्य एक समय और उत्कृष्ट छः मास का होता है।

११. मंग्या एक समय में जघन्य एक और उत्कृष्ट एक सौ आठ सिद्ध होते हैं।

क्षेत्र आदि जिन ग्यारह बातों को लेकर विचार किया गया है, उनमें से हर एक के बारे में संभाव्य भेदों की परस्पर में न्यूनाधिकता का १२. अल्पबहुत्व- विचार करना यही अल्पबहुत्व विचारणा है। जैसे— न्यूनाधिकता क्षेत्रसिद्ध में संहरण सिद्ध की अपेक्षा जन्मसिद्ध संख्यान गुणाधिक होते हैं। एवं ऊर्ध्वलोक सिद्ध सबसे थोड़े होते हैं, अधोलोक सिद्ध उनसे मंग्यातगुणाधिक और तिर्यग्मोक सिद्ध

तत्त्वार्थसूत्र

का

पारिभाषिक शब्द-कोष

अ

अकपाय २१७
अकामनिर्जरा २२७, २३१, २६४
अकाल मृत्यु ११३
अक्षिप्रग्राही २४
अगारी (अणुव्रती) २६०-२६५
अगुरुलघु (नामकर्म) २८७, २९१, २९८
अगुरुलघु (गुण) १८३
अग्निकुमार १४३
अग्निमाणव (इन्द्र) १३९
अग्निशिख (इन्द्र) १३९
अङ्ग (श्रुत) ३७, ३३२.
अङ्ग प्रविष्ट ३६
अङ्ग बाह्य ३६
अङ्गोपाङ्ग (नामकर्म) २८७, २८९
अचक्षुर्दर्शन ७७
अचक्षुर्दर्शनावरण २८६, २८७
अचौक्ष १४६
अचौयव्रत

अच्युत (स्वर्ग) १४४, १५०, १६०
अच्युत (इन्द्र) १४०
अजीव १६४, १६५
अजीवकाय १६४
अजीवाधिकरण २२४
अज्ञातभाव २२१
अज्ञान ४९ देखो, विपर्ययज्ञान
अज्ञान (परीपह) ३११, ३१४
अञ्जना (नरकभूमि) १२०
अणु १६९, १८९, १९०
अणुव्रत २६२, २४३
अणुव्रतधारी २६१
अण्डज ९९
अतिकाय (इन्द्र) १४०, १४५
अतिचार २६६, २७६
अतिधिसंविभाग(व्रत) २६१, २६४ २७०
अतिपुरुष (देव) १४५
अतिमारारोपण २६९, २७१
अतिरूप १४६ २७७

—की पाँच भावनाएँ २४३, २४४

अथास्त्यात २१८ देवो, यथास्त्यात

अदत्तादान २५६

अदर्शन (परीपह) २११, २१४

अधर्म (अस्तिकाय) १६४-१७०,

१७३, १७८, १७९, २०८

अधस्तारक (देव) १४६

अधिकरण १३, २२२, २२३

अधिगम ६, ११

अधोगति ३४५

अधोभाग (लोफ) ११८

अधोलोक ११८

अधोलोकसिद्ध ३४९

अधोव्यतिक्रम २६९, २७३

अधुन २५

अनगार (ग्रन्थी) २६० २६१

अनह्मक्रीडा (अतिचार) २६९,

२७३

अनन्त १७१

अनन्ताणुक १७४

अनन्तानन्ताणुक १७४

अनन्तानुपान्धिवियोजक २३५,

३३६

अनन्तानुबन्धी २८६, २८८

अनपयतना (कालमृत्यु) ११८

अनपयतनीय (आयु) ११३, ११४

अनाभिगृहीत (मिथ्यादर्शन) २८१

अनर्धदण्डविरति २६१, २६३, २६९,

२७४

अनर्पणा १९७, १९८

अनर्पित १९७

अनयकांक्ष क्रिया २३०

अनवस्थित (अवधि) ४१

अनशन २१८, २१९

अनाकार (उपयोग) ७९

अनाचार २७६

अनादर २६९, २७५

अनादि २१२, २१३

अनादिभाव १०५

अनादेय (नामकर्म) २८०, २९१

२९१

अनानुगामिक (अवधि) ४१

अनाभोग २२४, २२५

अनाभोग क्रिया २१९

अनाहारक (जीव) ९४

—स्तिथि वा वाक्यमान १५

अनिःसृतावग्रह २४ देवो अनिःसृ

अनित्यत्वरूप (संगान) १८३

अनित्य १९९

अनित्य अवतन्त्य १९९

अनित्यानुमेध १०६, १०७

अनिन्दित (देव) १४५

अनिन्दित्य (मन) २१, २३

—या विषय पृथ १८६

अनिष्टति यादरमपगय २८१

अनिष्टित (अवग्रह) २४

अनिष्ट संयोग (आर्तध्यान) ३२८

अनीक १३८

अनुकम्पा ६, २३१

अनुक्तावग्रह २५

अनुचिन्तन ३०६

अनुज्ञापितपान भोजन २८३, २४५

अनुतर १८८

अनुत्तराभिमान १५०

—के देवों का विशेषत्व १५४

—के देवोंकी उत्कृष्ट स्थिति १६०

अनुत्सेक (निरभिमानता) २३७

अनुपस्थापन २६९, २७०

अनुप्रेक्षा (भावना) ३०१, ३०७

३२२

—के चारह भेद हैं ३०६

अनुभाग २१६, २३८, २८०

अनुभाव देवों अनुभाव बन्ध

—देवों में १५४

अनुभावबन्ध २८३, २८६, २९३,

२९४

अनुमत २२३, २२८

अनुवीचि अवग्रह याचन २८३, २४४

अनुभूति ८९

अनृत २५५

अनृतानुबन्धो (संज्ञध्यान) ३२९

अनेकान्त १५७

अन्तर १२, १४, ३४६

—की अपेक्षा से तित्तों का विचार

३४९

अन्तराय (कर्म) २२६, २४२, २८४,

२८७, २९९

—के बन्ध हेतु १२८

—की व्याख्या २८५

—के पाँच भेद २८७

—को उत्कृष्ट स्थिति २९७

—में अन्धम परीवह होता है ३११

अन्तरालगति ८९, १०६

—के दो प्रकार ऋजु और वक्र ११

—का कालमान ९३

—में कर्मों का ग्रहण ९५

अन्तर्द्विप १३४, १३५

अन्तर्धान २६८

अन्तर्मुहूर्त १५, ३२५, ३२६

—जयन्त्य, मध्यम, उत्कृष्ट १५

अन्त्यद्वय (परमाणु) १८९

अन्नपान निरोध २६९, २७१

अन्यतानप्रेक्षा ३०६, ३०८

अन्यदृष्टि प्रशंसा (अतिचार) २६६,

२६७

अपरत्व १८६

अपराजित (स्वर्ग) १४४

—में उत्कृष्ट स्थिति १९०

अपरिगृहीतागमन २६९, २७२

अपरिग्रह व्रत

—की पाँच भावनाएँ २४८

अपारिप्रदाणुप्रव २६३

—के अतिघार २६९

अपर्याप्त (नामकर्म) २८७, २९०—
२९९

अपवर्तना (अकालमृत्यु) ११३

अपवर्तनीय (आयु) ११३

—मोक्षम होता है ११४

अपयार् १०७

अपान (उच्छ्वास वायु) १८१

अपाय २८६

अपायविषय (धर्मध्यान) २३९

अपार्थपुद्गल परावर्त १५, देव्यो
पुद्गल परावर्त

अपूर्वकरण ७

अप्रतिघात १००

अप्रतिरूप (इन्द्र) १४०

अप्रतिष्ठान (नगरकाम) १२१

अप्रत्ययेक्षित-अप्रमार्जित

—जातान् निशेष २७७, २७५

उत्पत्ति २७०, २७१

—अन्तरोपगत २७०, २७१

अप्रत्ययेक्षित निशेष २२४, २२५

अप्रत्यागत्यान (कथाव) २८६, २८८

अप्रत्यागत्यान क्रिया २२०

अप्रतीक्षार १८१

अप्रान्तकारी (नित्र और मन) १२

अप्रान्त २५६, २५७

अभयदान २३६

अभयव्यत्य १८, ७२

अभिगृहीत (मिथ्या दर्शन) १२३

अभिनिर्वाध २००

अभिमान (देवों में) १५३

अभिपत्र आहार २७०, २७१

अभिपत्र अवग्रह गायन २७०, २७१

अभ्युदय ३०१

अमनरक ७८

अमितगति (इन्द्र) १४०

अमितयादन (ऋद्ध) १४०

अनृतत्य २३३

अन्य (देव) १२४

अन्वर्गीय (देव) १२४

अयन १८८

अयनःलोचि (नामकर्म) २८७

२९१, २९१

अरति (मोक्षार्थ) २८६, २८९

—के आत्म २३३

अरति परीपा १११, १११

अरिष्ट लोकात्मिक १२५

अरिष्ट (लोकात्मिक) १२५

अरिष्टी

—अरिष्ट गार ११५

अरुपित्व १६७

—अमोक्षितः अरिष्ट गार ११५

अरिष्ट गार ११५

अर्थ २८, १११

अर्थार्थमह २०

—व्यावहारिक और नैश्चयिक ३३

अर्धनाराच (संहनन) २९९

अर्धमात्रा ३२५

अर्धवर्णमनाराच (संहनन)
२९९, ३२३

अर्पणा १९७, १९८

अर्पित १९७

अर्हद्भक्ति २२८, २३६

अलाम परीपह ३११, ३१३

अलोकाकाश १७७

अल्प (अवग्रह) २३

अल्प बहुल्य १६, ३४६

—की अपेक्षा से सिद्धोका विचार
३८९

अवक्तव्य १९९

अवगाह १७८, २७२

अवगाहना ३४६

—की अपेक्षा से सिद्धो का विचार
३४९

अवग्रह २२

—के भेद २३

—आदि का विषय २६

—के अवान्तर भेद २८

अवग्रह याचन २४३, २४५

अवग्रहावधारण २४३, २४५

अवदा २४६

अवधि ३४९

अवधिज्ञान ३८

—के दो भेद भवप्रत्यय और—
गुण प्रत्यय ३८

—का माधारण कारण ३९

—के छह भेद ४०

—आंग मन. पर्ययज्ञान का अन्तर
४३

—का विषय ४४, ४५

—का विषय देवों में १५१

अवधिज्ञानावरण २८७

अवधिदर्शन ७७

अवधि दर्शनावरण २८६, २८७

अवमौदर्य (तप) ३१८

अवयव १७०

अवर्णवाद २२७

अवसर्पिणी ३४७

अवस्थित (अवधि भेद) ४१

अवस्थितत्व १६७

अवाय (मतिज्ञान) २७

—के भेद २३

अविकल्प २०८

अधिग्रहा ८९

अविचार ३३१

अविरत ३२८

अविरति २७९ २८०, २८१

अविसंवाद २२८

अव्यय १९५

अव्यावाध (लोकान्तिक) १५६

अन्नत

—गाँव हैं २१

अशरणानुप्रेक्षा ३०६, ३०७

अशुचित्वानुप्रेक्षा ३०६, ३०८

अनुभ (नामकर्म) २८७, २९१, २९९

—के बन्धहेतु २२८

अनुभयोग

—पाप का आश्रय है २१५

—का स्वरूप २१५

—हिमादि व्यापार २१६

—तोन है २१६

—के कार्य २१६

अशोक (देव) १४६

अष्टअष्टमिका (प्रतिमा) ३०६

अमन २५५

असत्य २५५

अमरगुणोद्भावन २२८, २३७

अमद्वय २०५, २८५

अमर्माश्रयाधिकरण २६७, २७४

असम्प्राप्तान १३

अमर्शी १०५

अमर्दिग्य २५

असंयतत्वं ६७

अमर्गम ६८

अनन्त्येय १६९, -७३

असद्व्यवस्था ३४५

अमातावेदनीय २१७, २८८, २९९

देगो दु मवेदनीय

—के बन्धहेतु २२६

अमिदत्व ६७

अमुर ११६, ११७

अमुरकुमार १४३

—का चिन्ह १४५

अमुरेन्द्र १५८

आग्निकाय १६४, १६९

—प्रदेश प्रवर्तन १६४

—पमांदि पार अशोन है १६९

—जो १६९

अग्नेपाणुग्रत २६१

—के अतिगार २६९

आस्थिर (नामकर्म) २८७, २९०

२९९

अहमिन्द्र १५०, १५५

अहिमा

—को प्रपातना २४०

—का विभाग २६७, २७४

—पारी के लिये वर्तमान २६७, २७४

—नावना २४३

अहिमाणुग्रत २६१

—के अतिगार २६९, २७१

आ

आकाश (अन्तिचाय) ११८, ११९

२०८

—आकाशविष्ठा है १२१

—विश्व अवाप्तित वस्तु है १६६

—गुरु व्यति ११८

—निष्कृष्ट १६८

- के अनन्त प्रदेश हैं १६९
- आधार हैं १७२
- का कार्य द्वारा लक्षण १७९
- ही दिग्द्रव्य हैं १८०

आकाशग (देव) १४६

आकिंचन्य ३०३, ३०६

आक्रन्दन २२६, २२९

आक्रोशपरीषद् ३११, ३१३

आगम ३०७

आचाम्ल (तप) ३०६

आचार धस्तु ३३८

आचार्य

—भक्ति २२८, २३६

—का वैयावृत्य ३२१

अज्ञाविचय (धर्मध्यान) ३०९

अज्ञाव्यापादिकी (क्रिया) २२०

आतप १८८, २८७, २९८

आत्मनिन्दा २२८, २३७

आत्मपरिणाम २२७

आत्मप्रशंसा २२८, २३६

आत्मरक्षक १३०

आत्मा ६८

—ब्रह्मस्य नित्य (सांख्यवेदान्त) ६८

—एकान्तनित्य (नैयायिक, वैशेषिक, मीमांसक) ६८

—एकान्त क्षणिक (बौद्ध) ६८

—परिणामिनित्य (जैन) ६९

—के पर्याय सुखदुःखादि ६९

—के पाच भाव ६९

—का परिमाण १७४

—निन्य अनित्य आदि १९८, १९९

—मत अमत १९८

—गुण और पर्यायवाला कैसे? २०६

—के गुण २१०

—के परिणाम का विचार २११

आदान निक्षेपण समिति

—का व्याख्या २४६, ३००

आदित्य (लोकान्तिक) १५६

आदिमान २१२, २१३

आद्रेय (नामकर्म) २८७, २८९, २९८

आधिकरणिकी (क्रिया) २१९

आध्यात्मिक ६९

आनत (स्वर्ग) १४४, १५०

—की उत्कृष्ट स्थिति १६०

आनयन प्रयोग (अतिचार) २६९, २७४

आनुगात्मिक (अवधिज्ञान) ६०

आनुपूर्वी (नामकर्म) २८७, २९०

आभियोग्य १३८

आभ्यन्तर (तप) ३१८

—के भेदों का निरूपण ३१९

आभ्यन्तरोपधिभ्युत्तर ३२३

आम्नाय ३२२

आम्नायार्थ वाचक ३०७

आयु ११२, ११५, ११६

—के दो प्रकार ११३

आयुष्क (कर्म) २८६, २८५

—के चार भेद २८३

—की उत्पत्ति स्थिति २९२

—की वपन स्थिति २९३

आरणा (स्वर्ग) १४४, १५०

—की उत्पत्ति स्थिति १६०

आरम्भ २२३, २२३, २२३

आरम्भक्रिया २२०

आर्जय (धर्म) ३०३, ३०५

आर्त (ध्यान) ३२७, ३२८

—के चार प्रकार ३२७, ३२८

—के अधिकारी ३२७

आर्य १७८

—एक प्रकार के १३३

आर्य देश १३८

—मात्रे पक्षीय है १३८

आर्य स्वयं

—दुःखादि का व्यापनमेव अर्थ-

पद और त्रेक के जाग्रदादि में

तुलना ७

आलोचित पान भोजन २४३, २८६

आलोचन (तप) ३२०

आयुष्मकापरिहासि २३६

अ.याम् १८८

आम्नयानसंध ३००

आम्नादन २०१

आम्निषय ६

आम्नय २१४, २१५, २३८, ३००

—के १२ भेद ३००

आम्नयानुमेधा १०६, ३०१

आहार १४

—देवा में १५१

आहारक (शरीर) १०२, १०५, १०६-१०, ११६

आहारकलज्जि १०७

आहार दान ११६

आहारक (देव) १४६

३

इत्थंस्वयं (संस्थान) १८६

इत्थंस्वरिगृहीतागमन २११, २०१

इन्द्र १३९

इन्द्रिय २१, ८०

—की संख्या ८१

—अव्यभिच और भावोद्भूत ८३

—का प्रातिपद ८०

—के नाम ८३

—का विवरण ८१

—की एक ही वस्तु में प्रवृत्ति ९

उपरोक्त उदाहरण ८३

—का विवरण (देवी में) १५१

इष्टियोग आनन्दपान ११८

३

इष्टियोगकर्म २१०, २१८

इष्टियोगक्रिया २१९, २२०

इष्टियोगमिति २४३, १०५

इष्टान (इन्द्र) १४०

इष्टा २७

—के ६३ ३३

उ

उक्तावग्रह २५
 उच्चगोत्र (कर्म) २८७, २९१, २९८
 —के बन्ध हेतु २२८
 —के बन्ध हेतुओंकी व्याख्या २३७
 उच्छ्वास
 —देवों में १५३
 —नामकर्म २८७
 उत्कृष्ट (परिणाम) २०४
 उत्तम पुरुष ११४
 उत्तरकुश १२८
 उत्तरगुण २६२, ३२७
 उत्तरगुणनिर्वर्तना २२८
 उत्तरप्रकृति २८५, २९४
 उत्तरव्रत (सात हैं) २६२
 उत्पत्ति ३३३
 उत्पाद १९३
 उत्सर्ग (मार्ग) ३०७
 उत्सर्गसमिति ३०२
 उत्सर्पिण ३४७
 उदधिकुमार १४३
 उद्योत (पुद्गल परिणाम)
 १८३, १८८
 उद्योत (नामकर्म) २८७, २९१,
 २९८
 उपकरण यकुश (निर्ग्रन्थ) ३३९
 उपकरण संयोगाधिकरण २२५

उपकरणेन्द्रिय २८, ८२
 उपकार १७८
 उपक्रम ११४
 उपग्रह १७८
 उपघात २२६, २२९
 —और आसादन का अन्तर २२९
 उपघात (नामकर्म) २८७, २९१,
 २९८
 उपचार (विनय) ३२१
 उपचार श्रुत ३८
 उपधि ३२३
 उपपात ९९
 —देवों का १५६
 उपपातजन्म ९७
 —के अधिकारी जीव ९९
 उपभोग १०७
 उपभोगपरिभागपरिमाण (व्रत)
 १६१, १६४
 —के अतिचार २७०
 उपभोगाधिकन्य (अतिचार)
 २६९-२७६
 उपभोगान्तराय २९२
 उपयोग ७३, ७४
 —(बोध) का वारुण ७८
 —की मुख्यता ७४
 —की तीनों कालों में उपन्यसि
 ७४
 —के भेद ७५

--भाषार और अनावार ७६

--मे पर्यायविह, मर का भाषा ७७

उपयोग राशि ७६ देखो उपयोग

उपयोगेन्द्रिय ८२

उपशमक (सम्यग्दृष्टि) ३३५,

३३७

उपशान्त कथाय ३२९

उपशान्तमोह (गुणस्थान) ३२४

उपशान्तमोह (सम्यग्दृष्टि) ३३५,

३३७

उपस्थापन (मायदिचक्षु) ३२०

उपाधपाय

--ती वैयाक्य ३२९

उरग

--ती भूमिपर गमन ३२५

उष्ण स्पर्श १८५

उष्ण परीवह ३११, ३१२

ऊ

ऊर्ध्वगति ३४५

ऊर्ध्वलोक ३१८

ऊर्ध्वलोकमित्र ३४३

ऊर्ध्वव्यतिक्रम (अनिवार) ३६५,

३७३

क

कजुगति ११, १२

--ती दूतना नाम कजुगति १२

--ती कजुगति १३

कजुगति (शाल) ४२

कजुगति (नय) १०, ११

कल (काल) १४८

कल्पिवादि (देव) १४८

ए

एकस्य ३३१, ३३०

एकस्यवितर्क (शुक्ल ध्यान) ३३१

एकस्य वितर्क निर्विचार ३३०

एकस्य वितर्क अविनाश ३३१, ३३०

एकस्यानुपेक्षा ३०६, ३०८

एकविध (भयप्रदादि) ३४०

एकप्रविशना निरोध ३३५

एकान्त शलिकता ३१

एकेन्द्रिय नामकर्म ३५९

एवंभूतनय १०, ११, १५

एवमात्मिक ३०१, ३०४, ३०७

एकेन्द्रिय भाव ८१

--ती वी भाव भाव ८१

ए

एकस्य वय ३०८

एकान्त भाव ३०८, ३०९

--ती उष्ण स्थिति ३५९

एकस्य (मह) ३०९

औ

औदकिक (स्वभ्येतिनाम) ३१८

औदकिक भाव १३, १४, ३५४

--ती ३२ में ३८ ७३

औदारिक (शरीर) १००, १०२,
१७६ १७७

—सेन्द्रिय और सावयव हैं १०८.

—जन्मसिद्ध होते हैं १०९.

—पौद्गलिक हैं १८१.

औदारिक (शरीर नामकर्म)

औदारिक (अंगोपांग) (नामकर्म)

औपपानिक १००

औपशमिक भाग ६७, ६९, ३८४

—के दो भेद ६७.

—के भेदों की व्याख्या ७१

क

कटुक १८५

कठिन १८५

कदम्बक (देव) १४६

कनकायली (तप) ३०६

कन्दर्प (अनिचार) २६९, २७४

कमलपूजा २६५.

करुणावृत्ति २४६, २४७

कर्म

—के बन्धहेतुओं का निर्देश २७९.

—के बंध के प्रकार २८२

—की आठ मूल प्रकृतियाँ २८४

—की उत्तर प्रकृतियाँ २८५.

—की पुण्य और पाप प्रकृतियाँ

२९७

—के आत्यन्तिक क्षय के दो कारण

३४३.

कर्मबन्ध

—में विशेषता २२१

कर्मभूमि १२८

—की व्याख्या १३४

—का निर्देश १३४

कर्मयोग ८९.

कर्मस्कन्ध २९५

कर्मन्द्रिय ८१

—पाँच हैं ८१

कल्प स्वर्ग १३८, १५५

कल्पानीत (स्वर्ग) १३८

कल्पोपपन्न १३८, १५०

कवलाद्वार ३१५

कषाय २१७, २१८, २७९, २८५

—चार हैं २१८, २१९.

—से स्थिति और

बन्ध होना है २८०, २८४

कषाय कुशील (निर्ग्रन्थ) ३३८

—में चार गन्ध होते हैं ३३८

—में ध्रुतका बन्धन ३३८

—के विराघना नहीं होते ३३९

कषायचात्रि मोहनीय २८६

कषायमोहनीय

—के बंध वाग्ण २३०

कषायवेदनीय

—के १६ भेद २८६

कांशा (मनिवार) २६६, २६७

काश्य (देव) १४६

कापिष्ठ (स्वर्ग) १६१

काममुद्र १४०

कायक्लेश (तप) ३१८, ३१९

कायगुणि ३०२

कायद्रुप्प्रणिधान २६९, २७४

कायनिसर्ग २०५

कायप्रतीकार १४१

—एव सप्त प्रयोगार आदि भी

१४१, २१४

काययोग २१४

कायस्थिति १३०

कायस्थभाष २६९

कायिकीक्रिया २१९

काहित २०३, २०४

काश्य १५६

कार्मण (दासीर) १००, १०२, १०७,

२९८.

—प्रतिपाद रतिव है १०४

—दी वाट मर्पास १०५

—के म्पामी १०५

—मगारी ओं के निम्न १०८

—निगमोन है १०३

—मोन्डिय ओर भावमर गही ५१०

—कन्मिद ओर इतिम मही

१०९

—रमन्मन्त अनु प्रवा रूप

१०६

—मोन्डिय ओर मोन्डिय

१०१

कार्मणयोग १०, ११

—विषयमर्प में १०

काल (इन्द्र) १४०

काल (देव) १६१

काल (द्रव्य) १६९

—मगारी मनुष्यजीव में १४१

—का विभाग मोन्डिय के निम्न

१०८

—मोन्डिय वंशमान आदि १६८

—मुन्डिय, मगारी, मगरी १४६

—के मगरी के निम्न में मगरी

१६३

—का काय के भाग मगरी १६९

—मिगी के मग में मगरी २०१

—मगरी के मगरी २०१, -

—के मगरी के भाग मगरी २०१

—की ओर के निम्न का विभाग

१६०

काला वर्ष १६५

कालाविक्रम (मनिवार) २००, २०१

कालाविक्रम (मनुष्य) १६९

किन्नर

—इन्द्र १४०

—देव १६१, १६२

—देव के रूप प्रकाश १६५

किन्नरेशम (देव) १६९

किन्नर

—इन्द्र १४०

—देव १४३. १४५

—देव के दस प्रकार १४५.

किंपुष्पोत्तम (देव) १४५

किल्बिषिक (देव) १३९

कीलिका (संहनन) २९९

कुप्यप्रमाणातिक्रम (अतिचार)

२६९, २७३

कुम्भ (संस्थान) २९९

कुल

—का मद ३०५

—की वैयाकृत्य ३२१. ३२२

कुशील (निर्मन्थ)

—के दो भेद ३३८

कूटलेख क्रिया (अतिचार) २६९,

२७१

कूटस्थनित्य १९५

—आत्मा ६८

कूटस्थ नित्यता ६९

कृष्माण्ड देव १४६

कुत २२३, २२४

केवल ३४२

केवल ज्ञान ४४, ४६

—का विषय ४४, ४६

केवलज्ञानावरण २८७

केवलज्ञानी २२७

—का अवर्णवाद २३२

केवलदर्शन ७७

केवलदर्शनावरण २८६, २८७

केवल समुदात १५५

केवली ३३०

केवल्य ३४०

कौत्कुच्य (अतिचार) २६९, २७४

क्रिया १८३

—पञ्चीत है २१९

क्रोध (कपाय) २१८

क्रोधप्रत्याख्यान २४३

क्षपक (सम्प्रवृष्टि) ३३५, ३३७

क्षमा ३०३

क्षय ३४२, ३४३

क्षान्ति २२६, २३१

क्षायिक चारित्र्य ३४४

क्षायिक ज्ञान ३४४

क्षायिक दर्शन ३४४

क्षायिक भाष ६७, ६९

—के नौ भेद ६८, ७१

क्षायिक धीर्य ३४४

क्षायिक सम्यक्त्व ३४४

क्षायिक सुख ३४४

क्षायोपशमिकभाव (मिथ) ६७, ६९

—के अठारह भेद ६८, ७१

क्षिप्रग्राही २४

क्षीण कपाय ३२९

क्षीण मोह ३१४, ३३०, ३३७

क्षुद्रसर्वतोमद्र (तप) ३०६

क्षुधा परीषद ३११, ३१२

क्षुधकामिह विक्रीडित (नव) ३०८

क्षेत्र १२, १४६

—की व्याख्या १३

—भीरु मयान का भेद १४

—की अपेक्षाने मित्रों का विचार

३४७

क्षेत्रवास्तु प्रमाणातिक्रम (भति-
चार) १६९

—की व्याख्या १७३

क्षेत्रयुक्ति (भतिचार) २६९

—की व्याख्या २७३

क्षेत्रसिद्ध ३८९

क्ष

क्षुद्रा रत्न) १८५

क्षुद्राक्ष १८६

क्षुद्र १८८

क्षुद्रकाण्ड १९०

क्ष

क्षण

—की व्याख्या ३३१

क्षण ३४३

—की व्याख्या १०

—की व्याख्या १००

—की व्याख्या २८३

—की अपेक्षाने मित्रों का विचार

३४७

—की व्याख्या १००

गतिस्थिति

—की व्याख्या १००

गुण १०९

गन्ध

—की व्याख्या १८५

—की व्याख्या २८३, २९०

गर्दनाय (गोकार्ति) १९६

—की व्याख्या १९६

गर्भरत्न १७

—की व्याख्या १७३

गान्धर्व १८३

—की व्याख्या १८३

गति यज्ञस

—की व्याख्या १८५

—की व्याख्या १८५

गोमरति

—की व्याख्या १८५

—की व्याख्या १८५

गुण १०९, २९०

—की व्याख्या १०९

—की व्याख्या १०९

—की व्याख्या १०९

—की व्याख्या १०९

गुणप्रत्यय (भगवद्गीता) १९

—की व्याख्या १९

—की व्याख्या १९

गुणस्थान २८०, ३००.
गुणि ३०१.

—के तीन भेद ३०२.
—और समिति में अन्तर ३०३

गुरु

—ग्रह १४६

—स्पर्श १८५

—के पाँच प्रकार ३०६

! गुरुकुल ३०६

गृहस्थालिङ्ग ३४७

गोत्र (कर्म) २८४, २८५

—के दो भेद २८७

—की स्थिति २९२

गोमूत्रिका (घक्रगति) ९३

ग्रह १४४

—की ऊँचाई १४६-१४७

! ज्ञान ३२१, ३२२

वैयक (स्वर्ग) १४४.

—का स्थान १५०

—की स्थिति १६०

घ

गन १८७

नवात ११८, १२१

! नान्यु ११७

! यत्नादधि ११८, १२१

यर्मा (नरक) १२०

यातन (नरक) १२१

यातिकर्म ३१५

घाण ८१

च

चक्रवर्त्तो ११४

चक्षु ८१

चक्षुदर्शन ७७

चक्षुर्दर्शनाधारण २८४, २८७

चतुरणुक १७४

चतुरिन्द्रिय ८१

—जीव ८७

—नामकर्म २९०

चतुर्दशपूर्व ३३८

चतुर्दशपूर्वधर १००

चतुर्निकाय १३७, १३८

चतुर्निकायिक (वेद्य) २२८

—प्रत्येक के इन्द्रादि दत्त-दत्त अवा-
न्तर भेद १३८

चन्द्र १४४

—ग्योतिष्कों का इन्द्र १४०

—की ऊँचाई १४६

चन्द्रमस १४३

चमर (इन्द्र) १२९

—की स्थिति १५९

चम्पक १४६

चरज्योतिष्क १४७

चरमदेह ११४

देशो उत्तम पुरुष

चर्यापरीषद् १११, ११३

चाक्षुष १११

च

(तय), ३०६.

वारिष्ठ २७०, २०१, २१७

—याप है ३१५

—की अवस्था में निद्रों का विचार ३४८

—को विनय ३२१

वारिष्ठ मोह } २८६

वाग्निमोहनीय }

—के ७५ प्रकार २८६

—के दो भेद कषाय और नी ३८३

—में गान परीषद् होने है ३११

—के व.प.हेतु २३७

चिन्ता २०

चेतनाशक्ति १०६

चोरी २५६

चौख (देव) १४६

चौर्णिक १८८

छ

छद्मस्थ ३२४, ३२६

छद्मस्थपतिराग

—के १४ परीषद् ३११

छविच्छेद (अनिच्छा) २६९, २७१

छाया १८३

—के दो प्रकार १८८

छेद (प्रापञ्चिक) ३२०

छेदोत्तरपातन } (वारिष्ठ)

छेदोत्तरपातनीय } ३१९, ३२७

—निगृहीत और नागृहीत

३१७

—मध्य में तीन निमित्त ३१८

ज

जगरम्भमाय २४६

जम्बूद्वीप १२७, १२८

—में गान शेष १२८, १२९

—में छह वर्गपर १२८, १२९

—का परिमाण १२९

—के मध्य में गेह पर्यन्त है १३१

जगत् ७३

—जैनदृष्टि के अनुसार ११५

जघन्य २०१

जघन्येतर २०१

जग्म १६, १७

—के तीन प्रकार १६, १७

—और मोति का भेद १८

जग्मसिद्ध २४६

जयन्त (स्वर्ग) १४४

—में उत्पन्न स्थिति १६०

जरायु ९९

जरायुज ९९

जलकान्त (इन्द्र) ११९

जलपत्र (इन्द्र) ११९

जलबहुल (वायु) १२०

जलराशम (देव) १८६

जलममाधि २६५

जानि २११

जानि मामकमै २८३, २८५, २९५

—मर ३०७

पञ्जित ३३५

—में ११ परोपहृ ३११

—को परिभाषा ३३७

जीव ७६, १६५, २८२

—मोक्षाभिमुख ५०

—संसाराभिमुख ५०, ७३

—के पाँच भाव ६७ (देखो भाव)

—के असंख्यात प्रदेश हैं १६९

—की स्थिति २७२

—असंख्यातप्रदेश वाले लोकाकाल में अनन्त जीव कैसे समा सकते हैं—१७७

—का कार्य द्वारा लक्षण १८२

जीवतत्त्व ६८

जीवतत्त्व

—का आधारक्षेत्र १७५

—प्रदीप की तरह संकोच विस्तारशील है १७६

जीवद्रव्य

—व्यक्तिरूप में अनन्त है

—के न्यूनाधिक

—अमूर्त भी मूर्तवत्

—स्वभाव में

—प्रियाशील है

और भवस्थिति

१३५

जीवतत्त्व

हेतु २२७

जीवतत्त्व

२८९

जीवतत्त्व

नकर्म) २९८

जीवतत्त्व

कर्म) २९९

जीवतत्त्व

कर्म) २९९

जीवतत्त्व

कर्म) २९९

जीवतत्त्व

से मिटों का विचार

जीवतत्त्व

३४८

जीवतत्त्व

३४

जीवतत्त्व

३५

जीवतत्त्व

३७

जीवतत्त्व

कर्म) २९८

जीवतत्त्व

२२८

जीवतत्त्व

विशेष (मतिचार)

जीवतत्त्व

२६९, २७३

जीवतत्त्व

२४५

जीवतत्त्व

१४६

जीवतत्त्व

तत्त्व) १

जीवतत्त्व

५६

जीवतत्त्व

६

जीवतत्त्व

३१

जीवतत्त्व

१९

जीवतत्त्व

१

जीवतत्त्व

१

- उपयोग तो एक ही ४७
- केवलज्ञान के साथ मति आदि के होने न होने में मतभेद ४८
- में विषय और उपाय हेतु ४८
- की अज्ञानता का मूल विषय-दर्शन ४९
- की विनय ३२१
- की अपेक्षा में विद्वानों का विचार ३४८

ज्ञानदान २२६

- ज्ञानापरण } २३७, २८४, २८५,
- ज्ञानापरणीय } २९९, ३४२

- के बन्धहेतु २२६
- के बाध भेद २८६
- की स्थिति २९२, २९३
- में प्रज्ञा और अज्ञान परीपक्ष ३११

ज्ञानेन्द्रिय ८१

- हर्षादि पाप हैं ८१

ज्ञानोपपत्तिकाम

- अपवृद्धादि का गृहेतु है
- का निर्हेतुक २२

ज्ञानोपयोग २२८, २३६

उपातिष्ठा १३५, १४७

- में शिक्त पौत्रसंख्या १३७
- के पाँच भेद १३८
- मनु-मनोक से निवृत्तानि माल है १४४

- के प्राप्त करने का विचार बिना जाता है १४०

- मनुष्य मोक्ष के साधन स्थिर १४४

- का स्थान और अंग १४६

- का विह्व १४७

- का अर्थ १४७

- की उत्पत्ति १४७

- के विधानों को उद्धार का हेतु १४७

- की स्थिति १४७

तत्त १८६

तत्त्व ७

- तीर्थादि नौ हैं ७

- का मन्त्रार्थ ८

- की उत्पत्ति ८

- के जानने के उपाय १३

- के प्राप्ति के लिये योगदान ३१२

तत्त्वार्थ ५

तत्त्वज्ञान (ज्ञान दर्शन का क्षेत्र) २१९

- आदि बन्धहेतु २८१

तथाकथान ३१८

- देखो तथाकथान

तथाकथान परिणाम १४०

तथाकथान ११५, २१०

नुवात ११८

—आकाश पर प्रतिष्ठित है १२१

१२२८, २३६, ३०१, ३०३, ३२०
३२०.

—के दो भेद सकाम और निष्काम
३०१

—धर्म की व्याख्या ३०५

—ने नाना भेद ३०६

—का वर्णन ३१८

—के बाह्य छह भेद ३१८

—के आभ्यन्तर छह भेद ३१८

—की परिभाषा ३१८

तपस्वी ३२१, ३२२

तमस (बन्धकार) १८८

तमः प्रभा ११७

—नाम क्यों है १२०

—विवरण के लिये देखो धूमप्रभा

ताप २२६, २२९

तारा १४४

—की ऊँचाई १४६

—की उत्कृष्ट स्थिति १६३

तालपिशाच (देव) १४६

त्रिक (रस) १८५

तिरछीगति ३४५

तिर्यग्योनि १२७, १५८

तिर्यग्लोकसिद्ध ३४९

तिर्यग्व्यतिक्रम (अतिचार) २६९,

२७३

तिर्यंच १२८, १५५

—की कायस्थिति और मवस्थिति
१३५

—आयु के बन्ध हेतु २२७

—आयु २८७, २८९

—आयुष्क (नामकर्म) २९८

—गति (नामकर्म) २९९

आनुपूर्वी (नामकर्म) २९९

तीर्थ ३४६

—की अपेक्षा से मित्रों का विचार
३४८

तीर्थकर { ११४

तीर्थकर { १२५

तीर्थकरत्व २८७

तीर्थकरनाम (कर्म) २९८

—के बन्धहेतु २२८

तीव्रकामाभिनिवेश (अतिचार)
२६९, २७३

तुम्बुरव (देव) १४५

तुम्बक (देव) १४६

तुषित (लोकागतिक) ११६

—का स्थान १५६

तूष्णीक देव १४६

तृणस्पर्शपरीषद ३४५

तृषा परीषद ३४५

तैजस (नामकर्म)

देखो कर्मण

स्याम २२८, २३६, ३०५

—यमं ३०३

त्रस (जीय) ७८, ७९

—के भेद ७९

—के दो प्रकार सन्निवस और
गतिवस ८०

त्रस (नाम कर्म) २८७, २९०,
२९८

त्रसत्य ७९

त्रदादशक (नामकर्म कीपिण्ड
प्रकृतियाँ, २९०

त्रसनाष्टी १०४

त्रायस्त्रिस (देवजाति) १३९

त्रीन्द्रिय (नामकर्म) २९९

त्र्यणुक (रुक्मण्य) १७४

त्रीन्द्रियजीय ८१

—की गणना ८७

द

दंशमदाक परीषद २११, २१२

दक्षिणार्ध १५८

दक्षिणार्धपति १५८

दम्भ (शाल्य) २५९

दर्शनक्रिया २१९

दर्शनमोह

दर्शनमोहनीय

—के वृत्तहेतु २२७

—के तीन भेद २८६

—के मत्तान्न परीक्षाहोतीह ३११

दर्शनमोह कायक ११९, १२९

दर्शनविनय १११

दर्शनविनुद्धि २२८, २१५

दर्शनावरण } (वर्म) २८८

दर्शनावरणीय } २१९, १२२

—के वृत्तहेतु २२५, २२६

—के तीन भेद २८६

—की उत्पत्ति विधि २१२

—की उपपत्ति विधि २१३

दशदशमिका (मनिमा) १०६

दान १८६, २२७, २३१, २३३

—की विवेचना २७७

—तत्पुत्रों का दान १७३

—के चार भेद १७३

—में शिव की विवेचना १७७

—में ब्रह्म की विवेचना १७७

—में राजा की विवेचना १७८

—में पाद की विवेचना १७८

दानास्तमाय (कर्म) २८७, २९२

दासीदान प्रमाणातिशय

(मनिधार) २१९, २७१

दिक्कुमार १४१

—का चिह्न १४५

दिगम्बर २११, ११२

दिगाचार्य ३०६

दिग्दृश्य

—माकाश से दिग्दृश्य १८५

दिग्विधरति (धत) २११, ११२

—के अतिचार २६९, २७३

दिन १४८

दिनभोजन } २४१
दिवाभोजन }

—प्रसंसनीय है, इस मान्यता के
तीन कारण २४२

दीक्षाचार्य ३२२

दीपक २८२

दुःख १८१, २२९

—अज्ञाता वेदनीय का बन्धहेतु
२२६

दुःख भावना २४७

दुःख वेदनीय (कर्म) २८६

दुःस्वर (नामकर्म) २८७, २९१,
२९९

दुर्गन्ध १८५

दुर्मग (नामकर्म) २८७, २९७,
२९९

दुष्पक्ष आहार (अतिचार)
२७०, २७५

दुष्प्रणिधान २६८

दुष्प्रमार्जित निक्षेप २२४, २२७
देव २२७

—के चार अतिचार १३७

—के कामसुख का वर्णन १४१

—का अवर्णवाद २३२

देवकुरु १२८

देवगति (नामकर्म) २९८

देवर्षि (लोकान्तिक देव) १५६

देवानुपूर्वा (नामकर्म) २९८

देवायु २८७, २८९

—के बन्धहेतु २२७

देवायुष्क (नामकर्म) २९८

देवी १४१

देशधिरत ३२८

देशधिरति (व्रत) २६१, २६३

—के अतिचार २६९, २७४

देशव्रत (अणुव्रत), २४२

देह (देव) १४६

दीपदर्शन २४६

—ऐहिक और पारलौकिक २४७

द्युति (देव की) १५०, १५१

द्रव्य २७, २०५, २०८

—पांच है १६५

—का साधर्म्य और वैधर्म्य १६६

—के स्थिति क्षेत्र का विचार १७२

—की स्थिति लोकाकाश में ही
१७२

—अनन्तगुणों का असंख्य समुदाय
२०७

द्रव्यदृष्टि १७, १११, ११८, ११९

द्रव्यधन्व ७८

द्रव्यमापा १८१

द्रव्यमन १८१

द्रव्यलिङ्ग ३३९

द्रव्यवेद १११

—जीन है १११

द्रव्यद्विधा २५२

—का अर्थ २५२

द्रव्याधिकरण २२३

द्रव्याधिकनय ५७

—का विषय ५८

—भेदात्म्य विषय ५६

—के विशेष भेदों का स्वरूप ५६

—के तीन भेदों का पारस्परिक

भेद और सम्बन्ध ५९

द्रव्यास्तिक ३१३

द्रव्येन्द्रिय ८२

—के दो भेद ८२

द्विवचन १५७

छिन्दिय (जीव) ८१

—की गणना ८७

—मासकर्म २९५

टोपकुमार १४३

टोपसमुद्र १२७

—अवस्था है १२८

—सुमेतामकाल है १२८

—का भाग १२८

—की रचना १२९

—की आकृति १२९

टोपमित्र १५०

टोप २५८

तपस्युक्त (हस्तप्रश्न) १७४

ध

धनधान्यप्रमाणातिक्रम (मति

वार) २१९, २७१

धरज (इन्द्र) १११

—की तिथि १५९

धर्म १०१, १०२

—का अन्वयार्थ २२०, २३२

—के दण भेद १०१

धर्मध्यान ३२९

—गुणधन और तपादेय है ११०

—के शास्त्री ३२९

—के चार भेदों की व्याख्या ३२९

११०

—के स्वामियों के विषय में व्यवस्था

११०

धर्मस्वाध्यासादानुभेदा १०६

११०

धर्मोस्तिकाय १४६

—के विवेकवर्णन के लिये देवी

व्यवस्थितिकार

धर्मोपदेश १२२

धामकी खण्ड १२८, १२९

—का वर्णन ११३

धारणा २२

—के भेद २३

धूमप्रसा ११७

—का वर्णन १२०

- में नरकवास १२२
- में लेश्या १२३
- में वेदना १२३
- में स्थिति १२५
- में प्राणिगमन १२५
- ध्यान ३१८, ३१९, ३२३, ३२४
- का कालमान ३२३, ३२५
- का अधिकारी ३२३
- के स्वरूप में मतान्तर ३२५—
३२६
- के चार भेद ३२७

ध्यान प्रवाह ३२६

ध्यानान्तरिका ३२५

ध्रुव २३, २५

धौम्य १९३

न

नक्षत्र १४४

—की ऊँचाई १४६

नग्नत्व परीषद् ३११, ३१२

—के विषय में मतभेद ३१२

—को अचेलक परीषद् भी कहते हैं ३१३

नपुंसक

नपुंसकलिङ्ग } १११, २८६

नपुंसकघेद

—का विकार ११२

—के विकार का उदाहरण ११२

—में कठोरता और कोमलता का मिश्रण ११२

—के वन्य कारण २३३

—उत्पादक कर्म २८९

नम्रवृत्ति (नीचैर्वृत्ति) २२८, २३७
नय २११, ५१

—और प्रमाण का अन्तर ११

—के भेदों की तीन परंपराएँ ५१

—के निरूपण का क्या भाव है ५१

—विचारात्मक ज्ञान है ५२

—श्रुत ज्ञान होते हुये भी अलग देशना क्यों ५२

—न तो स्वतंत्र प्रमाण है और न अप्रमाण ही ५३

—श्रुत प्रमाण का अंश है ५३

—को श्रुतज्ञान से अलग कथन करने का कारण ५३

—का सामान्य लक्षण ५५

—के संक्षेप में द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दो भेद ५५

—के विषय में शेष वक्तव्य ६४

—के पर्यायशब्द-नयदृष्टि, विचार सरणि सापेक्ष अभिप्राय ६५

—के दो भेद शब्द नय और अर्थ नय ६६

—के दो भेद ज्ञाननय और क्रिया-नय ६६

नयवाद ५१, ५२

—तीन हैं १११

द्रव्यहिंसा २५२

—वा जयें २५२

द्रव्याधिकरण २२३

द्रव्याधिकनय ५७

—वा विषय ५८

—धैर्य विषयक ५६

—के विषय भेदों का स्वरूप ५६

—के तीन भेदों का पारस्परिक

भेद और सम्बन्ध ५९

द्रव्यास्तिक ३३३

द्रव्येन्द्रिय ८२

—के दो भेद ८२

द्विवचन १५७

छिन्दिय (जीव) ८१

—की गणना ८७

—नामधर्म २५९

द्वीपकुमार १४३

द्वीपसमुद्र १२०

—समस्याएं हैं १२८

—समस्यामकाले हैं १२८

—वा आत १२८

—की रचना १२९

—को भावित १२९

द्वीपमिद १२०

द्वेय २५८

द्वयणु (इच्छा) १००

ध

धनधान्यप्रमाणातिक्रम (को-
षार) २८९, २७१

धरण (इन्द्र) ११९

—को स्थिति १५९

धर्म १०१, २०१

—वा धर्मार्थ २२०, २१२

—के एक भेद १०१

धर्मध्यान १२९

—गुणधर्म और धर्मार्थ हैं १२

—के रसायन १२९

—के चार भेदों की व्याख्या १२९

११०

—के धर्मधर्मों के स्थिति में धर्म

११०

धर्मसाध्यात्मवानुभवा १०१

११०

धर्मस्तिक्याय १४९

—के स्थितिकर्म के निवेदन

समर्थाधिकार

धर्मोपदेश १२२

धर्मकी सत्यता १२८, १२९

—वा रचना १३१

धारणा २२

—के भेद २१

धूम्रमया ११७

—नाम धर्म १२०

—में तरकवास १२२

—में लेख्या १२३

—में वेदना १२३

—में स्थिति १२५

—में प्राणिगमन १२५

ध्यान ३१८, ३१९, ३२३, ३२४

—का कालमान ३२३, ३२५

—का अधिकारी ३२३

—के स्वरूप में मतान्तर ३२५—
३२६

—के चार भेद ३२७

ध्यान प्रवाह ३२६

ध्यानान्तरिका ३२५

ध्रुव २३, २५

धौम्य १९३

न

नक्षत्र १४४

—की ऊँचाई १४६

नक्षत्र परीपह ३११, ३१२

—के विषय में मतभेद ३१२

—को अचेलक परीपह भी
कहते हैं ३१३

नपुंसक

नपुंसकलिङ्ग

नपुंसकधेद

} १११, २८६

—का विकार ११२

—के विकार का उदाहरण ११२

—में कठोरता और कोमलता का
मिश्रण ११२

—के वन्ध कारण २३३

—उत्पादक कर्म २८९

नम्रवृत्ति (नीचैर्वृत्ति) २२८, २३७

नय २११, ५१

—और प्रमाण का अन्तर ११

—के भेदों की तीन परंपराएँ ५१

—के निरूपण का क्या भाव है ५१

—विचारात्मक ज्ञान है ५२

—श्रुत ज्ञान होते हुये भी अलग
देशना क्यों ५२

—न तो स्वतंत्र प्रमाण है और न
अप्रमाण ही ५३

—श्रुत प्रमाण का अंश है ५३

—को श्रुतज्ञान से अलग कथन
करने का कारण ५३

—का सामान्य लक्षण ५५

—के संक्षेप में द्रव्यादिक और
पर्यायादिक दो भेद ५५

—के विषय में शेष वक्तव्य ६४

—के पर्यायशब्द-नयदृष्टि, विचार

सरणि मापेश अनिप्राय ६५

—के दो भेद शब्द नय और अर्थ
नय ६६

—के दो भेद ज्ञाननय और क्रिया-
नय ६६

नयघाद ५१, ५२

- वा दूधरा नाम अनेयावाद ५३
 —ये धारण जेनद्वय ज्ञान की
 विशेषता ५३
 —आत्म प्रमाण में समायित है
 ५३
 —को आत्म प्रमाण में पुष्ट कराने
 का कारण ५४
 —की प्रतिष्ठा में हेतु ५४
 मरक (मरकापाल) ११०
 —और नारक का अन्तर ११२
 मरकगति (नामकर्म) १११
 मरकमूर्ति ११८
 —नारकी का निवासस्थान ११८
 —अपोजीव में है ११८
 —गात्र है ११८
 —के एक दूधरे के नीचे है ११८
 —की मोटाई ११९, १२०
 —के भाग तमोदभिषाग १२०
 —के चर्मा आदि नाम १२०
 —का मन्थान सञ्जातिष्ठन के
 मन्थान १२१
 —में मरकवाक्यों का स्थान १२१
 —में प्रार्थों की संख्या १२२
 —में मरकवाक्यों की संख्या १२२
 —में निर्या, परिणाम, इत्यादि
 १२२, १२३
 —में देवता और विविधा १२३
 —में वेदा इतिहासे प्राजिगी का
 वचन १२५
- में निर्वच और अन्तर ही दे
 ही मरने है १२५
 मरकायु
 —के अन्तरे १२७
 मरकापाल ११९
 —यह के लोके मरुत समझते
 होते हैं १२२
 —का संख्यान १२३
 मयनचमिका (प्रतिमा) १०६
 नाग (देव) १४६
 नागकुमार १४३
 —का विद्व १४९
 —की विधि १५१
 नाग्य २८२, २८३
 नाम
 —दीर्घक और कट १०
 नाम (कर्म) २८४, २८५
 —की ४२ महिमा २८३, २८४
 —की विधि २९२
 नारक ११०
 —का अन्तान अन्त होता है १६
 —अन्तर्गत ही होते हैं १११
 —के निर्या, परिणाम, इत्यादि
 १२२, १२३
 —के वेदना विविधा १२३, १२४
 —के तीन वेदना १२४
 —अन्तर्गत ही अन्तर्गत होते हैं
 १११, ११२

—की स्थिति ११८, १२५, १६२

—मर कर न देव बनते हैं न
नारक १२५

नारकानुपूर्वी (नामकर्म) २९९

नारकायु } २८७, २८९, २९९
नारकायुष्क }

नारद (देव) १४५

नाराच (संहनन) २९९, ३२३

नाश ३३३

निःशल्य २५९

निःशीलत्व २२७, २३४

निःश्रेयस ३०१

निःसृताग्रह ३४

—देखो निश्चित

निकाय १३७

निक्षेप ९, २२३, २२४

—के नाम आदि चार भेद और
उनकी व्याख्या ११, १२

—के अप्रत्यवेक्षित आदि चार भेद
और उनकी व्याख्या २२४, २२५

निगोदशरीर १७७

निग्रह ३०१

नित्य १९५, १९६, १९७

नित्य अवक्तव्य १९९

नित्यत्व १६७

नित्यानित्य १९९

नित्यानित्य अवक्तव्य १९९

निदान (शल्य) २५९

निदान (आर्तध्यान) ३२८

निदानकरण २७०, २७६

निद्रा २८६

निद्रानिद्रा २८६

निद्रावेदनीय (कर्म) ३२०

निद्रानिद्रावेदनीय (कर्म) ३२०

निन्दा २३६

निघन्ध ४४

निरन्तर सिद्ध ३४९

निरन्वय क्षणिक १९४

निरन्वय परिणाम प्रवाह ६८, ६९

निरोध ३००

निर्ग्रन्थ ३३७, ३३८

—के पाँच भेद ३३७

—की विशेष विचारणा ३३८

—के यथाभ्यास मयम ३३८

—में श्रुत ३३८

—तीर्थ (दासन) में होते हैं ३३९

—में लेइया ३३९

—का उपपात ३४०

—के समय प्रकार ३४१

निर्जरा २९३, २९५, ३३५

—फलवेदन और तप ने होती है
२९५

—की परिभाषा ३३५

—मोक्ष वा पूर्वगामी अंग है ३३५

निर्जरानुप्रेक्षा ३३६, ३०९

निर्देश १२

—या दूसरा नाम अपेक्षावाद ५३

—के कारण त्रैतत्त्व ज्ञान की
विशेषता ५३

—आगम प्रमाण में समाविष्ट है
५३

—को आगम प्रमाण से पृथक् करने
का कारण ५४

—की प्रतिष्ठा में हेतु ५४

नरक (नरकावास) ११७

—और नारक का अन्तर १२२

नरकगति (नामकर्म) २९९

नरकमूर्ति ११८

—गारकों का निवासस्थान ११८

—अधोलोक में है ११८

—गात है ११८

—के एक दूसरे के नीचे हैं ११८

—की मोटाई ११९, १२०

—के गात चतुर्दशियलय १२०

—के घर्मा आदि नाम १२०

—का मरदान छत्रातिछत्र के
समान १२१

—में नरकावासी का स्थान १२१

—में प्रतरों की संख्या १२२

—में नरकावासियों की संख्या १२२

—में वेदना, परिणाम, शरीर
१२२, १२३

—में वेदना और विक्रिया १२३

—में पैदा होनेवाले प्राणियों का
वधन १२५

—में निर्बन्ध और मनुष्य ही पैदा
हो सकते हैं १२५

नरकायु

—के बन्धहेतु २२७

नरकावास १२१

—वय के घरे के सदृश लक्षणों
होते हैं १२२

—का संस्थान १२३

नयनधर्मिका (प्रतिमा) ३०९

नाग (देव) १४६

नागकुमार १४६

—का पिह १४५

—की स्थिति १४५

नाग्य २८२, २८३

नाम

—योगिक और कर्मा १०

नाम (कर्म) २८४, २८५

—की ४२ प्रवृत्तियाँ २८५, २८६

—की स्थिति २९२

नारक ११७

—का उद्गम प्रसन्न होता है ११७

—नपुंसक हो होते हैं ११९

—के वेदना, परिणाम, शरीर
१२२, १२३

—के वेदना, विक्रिया १२३, १२४

—के तीन वेदनाएँ १२४

—अनपचनेवाले आमुखाते होते हैं
१२२, १२५

—की स्थिति ११८, १२५, १६२

—मर कर न देव बनते हैं न
नारक १२५

नारकानुपूर्वी (नामकर्म) २९९

नारकायु } २८७, २८९, २९९
नारकायुष्क }

नारद (देव) १४५

नाराच (संहनन) २९९, ३२३

नाश ३३३

निःशस्त्र २५९

निःशीलत्व २२७, २३४

निःश्रेयस ३०१

निःसृताद्यग्रह २४

—द्वेषो निश्चित

निकाय १३७

निक्षेप ९, २२३, २२४

—के नाम आदि चार भेद और
उनकी व्याख्या ११, १२

—के अप्रत्यक्षित आदि चार भेद
और उनकी व्याख्या २२४, २२५

निगोदशरीर १७७

निग्रह ३०१

नित्य १९५, १९६, १९७

नित्य अवक्तव्य १९९

नित्यत्व १६७

नित्यानित्य १९९

नित्यानित्य अवक्तव्य १९९

निदान (शस्त्र) २५९

निदान (आर्तध्यान) ३२८

निदानकरण २७०, २७६

निद्रा २८६

निद्रानिद्रा २८६

निद्रावेदनीय (कर्म) ३२०

निद्रानिद्रावेदनीय (कर्म) ३२०

निन्दा २३६

निबन्ध ४४

निरन्तर सिद्ध ३४९

निरन्वय क्षणिक १९४

निरन्वय परिणाम प्रवाह ६८, ६९

निरोध ३००

निर्ग्रन्थ ३३७, ३३८

—के पाँच भेद ३३७

—की विशेष विचारणा ३३८

—के यथाव्याप्त मंथन ३३८

—में श्रुत ३३८

—तीर्थ (पासन) में होते हैं ३३९

—में लक्ष्या ३३९

—का उपपात ३४०

—के संयम प्रकार ३४१

निर्जरा २९३, २९५, ३३५

—फलवेदन और तप में होते हैं
२९५

—की परिभाषा ३३५

—मोक्ष का पूर्वगामी अंग है ३३५

निर्जरानुप्रेक्षा ३३६, ३०९

निर्देश १२

निमयता २४३

निर्माण (नामकर्म) २८७, २९१,

२९८

निर्धनता २२३, २२४

—के दो नेद २२४

निर्याण १२५

निर्वृत्तीन्द्रिय ८२

निर्वेद ६, ३०७

निर्मितत्व २२७, २३४

निश्चित २४

निश्चितग्राही २३, २४

निश्चयदृष्टि

—तो सभी द्रव्य स्व प्रतिष्ठ हैं २७२

निश्चय हिंसा (भार्याहिंसा) २५२

निपचापरीपह ३११, ३१३

निपद्य (पर्यंत) १२८, १३१

निष्क्रिय

—धर्मास्तिकाय आदि तीन द्रव्य

१६८, १६९

निसर्ग ६, २२३, २२४

—के तीन नेद २२५

निसर्गक्रिया २२०

निद्रय २२६, २२९

नीचगोत्र (कर्म) २९१

—के बन्धहेतु २२८, २८७, २९६

नीचगोत्र २२६

नीधैर्युत्ति (नम्रवृत्ति) २७८

नील (पर्यंत) १२८, १३१

नीला (दरारंग) १८२

नैगम (नय) ५१, ५६, ५७

—का उदाहरण ५७

—ग्रामान्यग्राही हैं ५९

—का विषय मय से विनाश ५९

नैयायिक १८

नोकपाय

नोकपाय नारिप्रमोहनोय १८०

नोकपाय धेनुमीय १८१

न्यग्रोधपरिमण्डल (संस्थान)

२९९

न्यायदर्शन १६५, १७९

न्यास (देखो निधेय) ९

न्यासापहार (भक्तिचार) १९९

प

पक्ष १४८

पक्षी १२५

पद्मप्रभा ११७ (पिवरण के

लिये देखो धूमप्रभा)

पद्म बहुल (काण्ड) १२०

पञ्चेन्द्रिय ८१

—की गणना ८७

पञ्चेन्द्रिय जाति (नामकर्म) १९०

पटक (द्वेष) १४९

पटुक्रम ३०

—की ज्ञानधारा के लिये दर्श

का दृष्टान्त १२

परारव १८३

परनिन्दा २२८, २३६

परप्रशंसा २२८, २३६

परमाणु १६८

—रूपी मूर्त है १६८

—के प्रदेश (अंश) नहीं होते
१६९, १७१, १८९

—का परिमाण सबसे छोटा है
१७१

—द्रव्य से निरंतर है पर्याय रूप से
नहीं १७२

—एक ही आकाश प्रदेश में स्थित
रहता है १७४

—अल्पद्रव्य, नित्य, तथा सूक्ष्म, एक
वर्ण, एक गन्ध, एक रस, और दो
स्पर्श वाला होता है १८९

—अतोन्द्रिय है आगम और अनु-
मान से साध्य है १८९

—भेद से ही उत्पन्न होता है १९०

—किसी का कार्य नहीं १९१

—की उत्पत्ति सिर्फ पर्याय दृष्टि
से १९१

—द्रव्य दृष्टि से नित्य है १९१

परमाधामिक देव १२४, १२६

पररूप (परापेक्षा) १९७, १९८

परलिंग ३४७

परविवाह करण (अतिचार)
२६९, २७२

परव्यपदेश (अतिचार) २७०, २७६

पराघात (नामकर्म) २८७, २९१,
२९८

परिश्रद्ध २४०, २३३, २५८

—देवों का १५३

परिणाम १८३, २०४, २११

—बौद्ध मतानुसार २११

—नैयायिक मतानुसार २११

—जैन मतानुसार २११

—द्रव्यों और गुणों का २२

—के भेद और आश्रय विभाग
२१२

परिणामी नित्यता ६९

परिणामि नित्यत्ववाद

—जड़ और चेतन दोनों में लागू
होता है १९५, १९६

—का साधक प्रमाण अनुभव है
१९६

परिदेघन (रुदन) २२६, २३०

परिहार (प्रायश्चित्त) १२०

परिहार विशुद्धि (क्षारिज) ११६,
२१७, २३८, २४८

परीपह ३१०, ३११, ३१२

—के नाम ३११

—एक वाक्या में एक साथ
१९ तक पाये जा सकते हैं ३११

—वाईस होते हैं ३११, ३१२

परीपहजय ३०१

परीक्ष १८

—भान दो १८

—का लक्षण दर्शनान्तर में १९

पर्याप्त (नामकर्म) २८७, २९०

पर्याय २०५

—का द्रव्य के साथ अविनाभाव

सम्बन्ध २७

गुणजन्य परिणाम है २०५

पर्यायदृष्टि ५५, १९८, १९९

पर्यायार्थिकनय ५५, ५६, २३३

पर्यायास्तिकाय

—का विषय कथन ५५

—के चार भेद ५५

—चतुर्थ्य विषयक ५६

के दो भेद व्यवहार और निवृत्त

५५

पर्यायम १२८

पाणिमुक्ता (यकगति) ९३

पाप २१५

पापप्रकृति २९७

पारिप्रक्षिकी क्रिया २२०

पारिणामिक (भाव) ६७, ७०, २४०

—के तीन भेद ६८

—के भेदों की व्याख्या ७१

—के अनेक भेद ७२

पारितापिनिकी क्रिया २१९

पारिषय (देख) १३९

पिण्डप्रकृति (१३ है) २९०

पिपासावरीषह (रूपा) ३१३

पिशाच १४६, १४६

—के १५ प्रकार १४९

पीला (हरिद्रवण) १८५

पुलिङ्ग (देखो पुण्यपेक्ष)

पुण्य २८६

पुण्य २१५

पुण्यपाप

—का अन्तर्भाव ८

—द्रव्यपुण्य द्रव्यपाप ८

—भावपुण्य भावपाप ८

पुण्यप्रकृति २९७

—४२ है २९८

पुद्गल (अस्तिकाय) १९४

—अवयव रूप तथा अवयव प्र

रूप है १९१

—यह मंशा शिकं भेन शास्त्री

ही प्रसिद्ध है १९१

—के स्थान में अनेक बार १९१

प्रधान प्रकृति परमाणु आदि

संकर है १९५

—ही रूपी अर्थात् मूर्त है १९६

१९८, १९१

—निरय अवस्थित १९६

—विज्ञानान्तर और अनेक स्थिति

में है १९८

—के संख्यात अस्तिकाय अर्थात्

प्रदेश है १९९, १९०

—के स्थान निवृत्त रूप में है १९१

- और इतर द्रव्यों में अन्तर १७०
- की स्थिति १७२, १७३
- का कार्यद्वारा लक्षण १८०
- के असाधारण पर्याय, स्पर्श,
रस, गन्ध, वर्ण हैं १८३
- शब्द, वन्ध आदि भी पुद्गल के
हो पर्याय हैं १८३
- को बौद्ध लोग जीव के अर्थ
में लेते हैं १८३
- के परमाणु और स्कन्ध ये दो
मुख्य प्रकार हैं १८९
- गुण और पर्यायवान् कैसे २०४
- के गुण २१०
- स्वभाव से अधोगतिशील हैं
३४५

पुद्गलक्षेप (अतिचार) २६९,
२७४

पुद्गलद्रव्य (देखो पुद्गल)

पुद्गलपरार्थ १५

पुद्गलास्तिकाय (देखो पुद्गल)

पुरुष (देख) १४५

पुरुष धृष्ट (देख) १४५

पुरुषघेद १११, २८६

—का विकार १११

—का उदाहरण ११२

—के बन्ध के कारण २३३

—का उत्पादक कर्म २९८

पुरुषार्थ

—काम और मोक्ष मुख्य हैं ?

—अर्थ और धर्म गौण हैं ?

पुरुषोत्तम (देख) १४५

पुलाक (निर्ग्रन्थ) ३३७

—को परिभाषा ३३७

—के संयम ३३८

—में धृत ३३८

—को प्रतिसेवना ३३९

—तीर्थ में ३३९

—में लेखा ३३९

—का उपपात ३४०

—के संयमप्रकार ३४१

पुष्करवरद्वीप } १२९

पुष्करार्धद्वीप } १२८

—का वर्णन १३२, १३३

पुष्करोदधि १२९

पूर्ण (इन्द्र) १४०

पूर्णभद्र

—इन्द्र १४०

—देव १४६

पूर्वघर ३३२

पूर्वप्रयोग ३४५

पूर्ववर्तानुस्मरण धर्जन २४५

पृथक्त्व १५४, ३३२

पृथक्त्ववितर्क (शुक्रप्याप्त) ३३१

पृथक्त्वसवितर्क सविचार ३३२, ३३३

पृथ्वीपिंड ११९

पोतज १९

पौषघोषदास २६१, २६४

—के अतिचार २७०, २७५

प्रकीर्णक (देव) १९९

प्रकृति (बन्ध) २८०, २८१, २८३

प्रकृति संक्रम २९५

—मूल प्रकृतियों का नहीं सिफं

उत्तर प्रकृतियोंका ही २९४, २९५

प्रचला

प्रचलायेदनीय } २८६, २८७

प्रचलाप्रचला

प्रचलाप्रचला येदनीय २८६, २८७ }

प्रच्छन्ना ३२२

प्रमापरीषद् ३११, ३१४

प्रणीतरस भोजन वर्जन २४५

प्रतर (स्कन्ध भेद) १८८

प्रतिक्रमण ३२०

प्रतिच्छिन्ना (देव) १४६

प्रतिरूप

—इन्द्र १४०

—देव १४६

प्रतिरूपक व्यवहार (अतिचार)

२६९, २७२

प्रतिसेयना कुशील (निर्भन्ध)

३३८

—विग्रह के लिये देतो पृताक

प्रत्यक्ष १८

—के भेद १८

—का क्लृप्त दर्शनात्तर में १९

—सांख्यद्वारिका १९

प्रत्यभिज्ञान २०

—शक्तिकवाद का यावत् है १९६

प्रत्याक्यान् २८६

प्रत्याक्यानावरणीय २८९

प्रत्येक (शरीर सामकर्म) २८३,

२९०, २९८

प्रत्येक युद्धबोधित ३४६

—की अपेक्षा से जिन्हें का विचार

३४८

प्रत्येकबोधित ३४८

प्रदीप

—का जीव के मुक्तोप विकास में

उदाहरण १०६

प्रदेश

—का मतलब १७०

—और परमाणु में अन्तर १७१

—परमाणु परिमित भाग को कहते

हैं १७१

प्रदेश (बन्ध) २८८, २८०, २८१,

३८४

—का वर्णन २९५

—के आधार समस्तबन्ध और

आत्मा २९५

—के बारे में प्रश्नोत्तर २९६

प्रदेशोदय ७०

प्रभञ्जन (हन्द्र) १३९

प्रभाव

—देवों का १५१

प्रपत्तयोग २४९

—अदृश्य है २५२

—ही वास्तव में हिता है २५३

प्रपत्त संयत ३२७

प्रमाण २, ११, १८

—की चर्चा १८

—के दो भेद १८

प्रमाणाभास १७

प्रमाद २५१, २७९, २८१

—असंयम है २७९

प्रमोद (भावना) २४६, २४८

प्रयोग क्रिया २१९

प्रयोगज (शब्द) १८६

—के छह प्रकार हैं १८६

प्रवचन भवित २२८, २३६

प्रवचनमाता

—आज है ३३९

प्रवचन वृत्तलत्त्व २२८, २३६

प्रधीचर १४१

प्रवृत्ति

—ज्ञान और अज्ञान २२२

प्रयाजक ३०६

प्रशंसा २३६

प्रशम ६

प्रस्तर १२२

प्राण

—नि स्वास वायु १८१

—दस हैं २१९

प्राणत

—उन्द्र १४०

—स्वर्ग १४४

—का स्थान १४८

—में उत्कृष्ट स्थिति १६०

प्राणवच ४८९

—दृश्य है २५२

प्राणातिपातिकी क्रिया २१९

प्रात्ययिकी क्रिया २१९

प्रादायिकी क्रिया २१९

प्राप्यकारी (इन्द्रिय) ३२

प्रायश्चित्त ३१८, ३१९, ३२०

—के नौ प्रकार ३२०

—के दस भेदों का वर्णन ३२१

प्रायोगिक (बन्ध) १८७

प्राय प्रयोग (अनिवार) २३९

२३६

घ

घकुश (निर्ग्रन्थ) २३७

—दो दो प्रकार २३९

—विवरण के लिये देखो घुसा

बन्ध (कर्म का) ७, २८२

—द्रव्यबन्ध ८

—भावबन्ध ८

—एक प्रवृत्ति के वन्ध के समय
अविरोधी ऐसी और प्रवृत्तियों
का भी २३८

—कैसे होता है २८२

—के प्रकार २८३

वन्ध (पौद्गलिक)

—के दो भेद १८७

—के हेतु १९९

—से इयणुकादि स्तब्ध बनने हैं
२००

—के अपवाद २००

—की विस्तृत प्रक्रिया २००, २०५

—के विषय में ध्वेताम्बर दिगम्बरों
में मतभेद २०१

—या भाग्यवृत्ति और तत्त्वार्थ-
मिद्धि के अनुसार कोष्टक २०२

—मदुन और विमदुन २०५

वन्ध (कालिकार) २६९, २७२

वन्धच्छेद १६५

वन्धनस्थ २७०

वन्धन (नामकर्म) २८७, २९०

वन्धहेतु २७९, ३४३

—गोचर है २७९

—की मंदा के दारि में तीन
परंपराएँ २७९

वलि (इन्द्र) १३९

—की गति १५०

बहु (अयग्रह) २३

—और बहुविध का अन्तर २३

बहुविध (अयग्रह) २३, २४

बहुश्रुत भक्ति २१८, २३६

बाहर (नामकर्म) २८७, २९१,
२९८

बाहर संवाग ११५

—में २२ परीपद १११

बाह्यतय १११, ११५

—देवाय का वन्धहेतु २२७

बाह्यतय ११८

—के भेदों की व्याख्या ११९

बाह्योपधि स्युत्सर्ग ११३

भुज्यांघ्रित १४८

भुज (ग्रह) १४७

बोधिदुर्लभतय नुमेक्षा २०६, २१

बौद्धदर्शन

—के अनुसार आत्मा ६८

ग्रन्थ

—का स्युत्सर्ग २५७

ग्रन्थार्थ (धर्म) १०३, १०६

—निरूपण है २५५

ग्रन्थनयः पुनस्त १६३

—के अतिवार २६९, २७२

ग्रन्थोक्त (श्रेय) १४६

ग्रन्थलोक (स्वर्ग) १४४

—का स्थान १५०

—में उत्कृष्ट सिद्धि १६०

ग्रन्थोक्त (स्वर्ग) १८३

भ

भक्तपान संयोगाधिकरण २२५

भजना (विकल्प) १७४

भद्रोत्तर (तप) ३०६

भय २८६,

भयमोहनीय २८९

—का वन्ध कारण २३३

भरतवर्ष १२८

भवन १४४

भवनपति १३७

—के दश भेद १३८

—में लेख्या १४०

—का स्थान १४४

—कुमार कयो कहलाते हैं १४४

—के चिह्न जादि १४५

—की उत्कृष्ट स्थिति १५८

—श्री जघन्य स्थिति १६२

भयप्रत्यय (अद्यधिक्षान) ३८

—के स्वामी ३८

भवनवालिनीकाय १४३

—देखो भवनपति

भवस्थिति १३५

—पृथ्वी आदि की १३५

भयवत्त्व ६८, ७२

—का नाश मोक्ष में ३४४

भाज्य ४७, १००, २७२, ३११

भाव ६७

—पाँच हैं ६७

—के कुल ५३ भेद ७१

भाववन्ध ७८

भावभाषा १८१

भावमन १८१

भावलिङ्ग ३३९

भाववेद १११

—तीन हैं १११

भावहिंसा (निश्चयहिंसा) २५२,

२५३

भावाधिकरण २२३

—के भेद २२३

भावेन्द्रिय ८२, ८७

—के दो प्रकार ८२

भाषा ९

—दो प्रकार की १८१

—पीद्गलिक १८१

—शब्द का भेद १८६

भाषासमिति ३०२

—और सत्य में अन्तर ३०५

भास्वत (देव) १४५

भिक्षुप्रतिमा ३०६

भीम

—इन्द्र १४०

—देव १४६

भुजपरिसर्य १२५

भुजग (देव) १४५

भूत (देव) १४३, १४६

—के नौ प्रकार १४६

भूतयादिक (देव) १४५

भूतानन्द (इन्द्र) ११९

—की स्थिति १५९

भूतालोकम्पा २२६, २३१

भूतोत्तम (देव) १४६

भूमि ११०

भेद १९०, १९२

—के पाँच प्रकार १८८

भैरवजय २६७

भोगभूति २२७

भोगशाली (देव) १४७

भोगान्तराय २९२

भोगोपभोगमत २७०

—के भविष्यारों की व्याख्या २७५

म

महल (ग्रह) १४०

मति

मतिप्रदान { १६, २०, ८६, ३४९

—परिभाषमाण १८

—के पुराणिक दाय १९

—मानव विषय है १९

—का अन्वय वारण २०

—के इन्द्रिय और अविन्द्रिय में

दो कारण २१

—के चार भेद २१

—के दो भाग भेद २१

—के २८८ भेद २४

—के ११६ भेद २५

—का विषय ४४

मतिज्ञानाघरण २८१, २८२

मत्स्य १२५

मध्यम (पटिणाम) २०१

मध्यमनोद { ११८

मध्यलोक

—का अन्वय मानव के मानव

११५

—का वर्णन १२०

—में मध्यमता द्वय समुदाय है

१२०

मन २१

—का अन्वय ७८

—के दो प्रकार मानव की

द्वयमन ७८

—की अविन्द्रिय भी कहते हैं

—का इन्द्रियों में प्रकाश मानव

११९

—की अविन्द्रिय कहते हैं

११९

—अन्वय व्याख्या है ४६

—वाले मंते हैं ८७

—अर्द्ध और अर्द्धा लीये

वचन ८७, ८८

मनःपरिपक्वान १६, १९, २०१

—का अन्वय मानव १८

—के दो भेद ७७, ११

—के दो भाग भेदों में मध्यम ११५

—और अविज्ञान का अन्तर

४३

—का विषय ४४, ४६

ममःपर्ययज्ञानावरण २८७

मनुष्य १२५

मनुष्यगति (नामकर्म) २१८

मनुष्यजाति

—का स्थिति क्षेत्र १३३

—के दो भेद आर्य और म्लेच्छ

१३३

मनुष्य यक्ष (देव) १४६

मनुष्यलोक १३३

मनुष्यानुपूर्वी (नामकर्म) २१८

मनुष्यायु (कर्म) २८७, २८९, २९८

के बन्धहेतु २२७

के बन्धहेतुओं की व्याख्या २३४

मनोगुप्ति २४३, २४४, ३०२

मनोशामनोह रससमभाष २४५

मनोशामनोहस्पर्शसमभाष २४५

मनोदुष्प्रणिधान (अतिचार)

२६९, २७४

मनो निसर्ग २०६

मनोयोग २१४

मनोरम १४५

मनोहरेन्द्रियालोक वर्जन २४५

मन्दकम २८, २९

—की धारा को समझने के

लिये मुकोरे का दृष्टान्त ३०

मरण १८६

मरणाशंसा (अतिचार)

२७०, २७६

मरुत (देव) १४५

मरुत (लोकान्तिक) ११६

—का स्थान १५६

मरुदेव (देव) १५५

मरुदेवी ३३२

मलपरीपह—३११, ३१६

महाकादम्ब (देव) १४५

महाकाय

—इन्द्र १४०

—देव १४६

महाकाल

—इन्द्र १६०

—देव १४६

महाघोष (इन्द्र) १३९

महातम : प्रभा ११७

—विवरण के लिये देगो

सूत्र प्रभा

महादेह (देव) १४६

महापुरुष

—इन्द्र १४०

—देव १४६

महाधग (देव) १४६

महाव्रत २४२, २६२

महाशुक (स्वर्ग) १४८

—का स्थान १५०

—मै उत्पद्य स्थिति १५७

महासर्पतोमद्र (तप) २०६

महासिद्धविकीर्णित (तप) २०६

महास्कन्धिक (वेद्य) १४६

महास्कन्ध १७४

महादिमधस् १२८, १३१

महेन्द्र (स्वर्ग) १४४

—का स्थान १७६

—मै उत्पद्य स्थिति १६०

महेष्यक्ष (वेद्य) १४२

महोरग १४३

—के दग प्रकार १४५

मासधी १२०

मासव्या १२०

मानिभद्र

—रुद्र १४०

—देव १४६

मात्रा ३२५, ३२६

मात्सर्य-२२६, २२९

—अग्नितार २७०, २७४

माभ्यक्ष्य वृत्ति २४६, २४८

मान (कपाय) २१८

मानुष २२६, २८६

मानुषोत्तर (एवंत) १२८, १३२

माया (कपाय) २१८

—विषय भाग्य का वगडेटु

२२७, २३४

माया क्रिया २२०

मारणान्तिफी (संलेखना) २१२

मार्ग प्रमायना २२८, २३१

मार्गाध्ययन ३१७

मार्दव्य (धर्म) १०३, १०५

मायनुष २३२

मास (काल) १४८

मित्रानुराग २७०, २७१

मिधुन २५७

मिथ्यातय (मोहनीय) २८१, २८६

मिथ्या दर्शन २७९, २८०, २८१

मिथ्यातय क्रिया २१९

मिथ्यातय मोहनीय २८८

मिथ्या दर्शन (दास्य) २५९

मिथ्यादर्शन २८०, २८१

—के दो भेद अनभिगृहीत और

अभिगृहीत २८१

मिथ्यादर्शन क्रिया २१०

मिथ्याट्टि ४९

मिथ्योपदेश (अतिचार)

२६९, २७०

मिथ्य (क्षायोपशानिक भाष) १०

मिथ्य (गोनि) ११

मिथ्य मोहनीय २८८

मीडा (रम्य) १८५

मीमांसक १८

मीमांसा द्वार

—विचारणा द्वार १२

—अनुमोद द्वार १२

मुक्तजीव ३४४, ३४५

—लोक के अन्त तक ऊँचे जाता है २४४

मुक्तावली (तप) ३०६

मुखरविशाच (देव) १४६

मुहूर्त (दोघड़ी काल) १४८

मृदता २८१

मृदुदशा २८१

मूर्छा २५८

मूर्त ८३

मूर्ततत्त्व १६८, १४२

मूर्ति १६७

—इन्द्रिय ग्राह्य गुण १६८

मूलगुण २६२, ३३७

मूलगुण निर्धर्तना २२४

मूलजाति (द्रव्य) १९५

मूलद्रव्य १६५

—का साधर्म्य-वैषम्य १६६

मूलप्रकृति २८४

—के आठ भेद २८४, २९४

मूलप्रकृति घन्ध २८४

मूलवत २६२

सुदु (स्पर्श) १८५

मेरु (पर्वत) ११८, १२८

—का संक्षिप्त वर्णन १२९

मेरुकान्त (देव) १४५

मेरुप्रम (देव) १४५

मेघावृत्ति २४६, २४७

मेथुन २५७

—का भावार्थ २५७

मोक्ष २, ३३५, ३४३

—के साधनों का स्वरूप २

—पूर्ण और अपूर्ण ३

—के साधनों का माहचर्य ३

—और उसके साधनों में क्या अन्तर ४

मोक्षतत्त्व ३३५, ३४२

मोक्षमार्ग २

मोक्षाभिमुख (आत्मा) ३३६

मोक्षाभिमुखता ३३६

मोह २५८

मोह { कर्म २८४, २८५

मोहनीय { ३४२

—के २८ भेद ३८६

—की स्थिति २९२, २९३

मौढ्य (अतिचार) २६९, २७४

म्लेच्छ १२८, १३४

य

यक्ष १४३, १४५

—के १३ प्रकार १४६

यक्षोत्तम (देव) १४६

यतिधर्म ३०३

—के १० प्रकार ३०३, ३०५

यथाक्यात (चारित्र्य)

३१८, ३२१, ३४८

—के दूसरे नाम अथाह्मात जोर
तथाह्मात भी है २१८

अटच्छोपलब्धि ४८

यथमध्य (तप) २०४

यथा } २८७, २९१, २९८

यथाःकीर्ति

यथास्वत (वेद्य) १४५

याचना परीषद् ३११, ३१२

यम १४८

योग २, २१४, २८१, ३३१,

—कर्मयोग का हेतु ३७२

—के प्रकृति और प्रवेश का व्यव
२८०, २८४

—के तीन भेद २१४

—आयत वगैरे २१४

—के भेद और कार्यभेद २१५

—का शुभम्ब और अनुभूत २१५

—११ व्यापि भेद में कद भेद
३३३

योगनिग्रह २०१

योगनिरोध ३५५

—नि प्रथिमा ३३५

योगयकता २३५

योनि १६, १७

—के नव प्रकार १३, १८

—में पंचा होनेवाले जाँव १७,
१८

—और अन्य में भेद १८

रति
रतिनोदनीय { २८६, २८७

—के अन्वये २१३

रतिप्रिय (वेद्य) १४५

रतिश्रेष्ठ (वेद्य) १४५

रत्नप्रभा २१०

—के तीन भाग हैं १२०

—के तीन कारणों की स्थिति १२१

—में ११ प्रकार हैं १२२

—में दोन मनुष्य आदि का प्रत्यक्ष
१२६

—भेष के निमित्त देगी सुखदा

रत्नाग्रली (तप) २०६

रम्यकथन १२८

रम

—प्राय १८१

—मानस्य २८७, २९०

रमत (इन्द्रिय) ८१

रम परित्याग (तप) ११८

—का ११८१ ३१९

रहस्याभ्यासनाम (भक्तिसार)

११९, १२१

राक्षस १४३, १४४

—के तीन प्रकार १८५

राक्षस राक्षस १८६

राग १४८

राग

ल

—का व्यवहार १४८

रात्रिभोजन विरमण २४१

—वास्तव में मूलवत नहीं २४१

—अहिंसाप्रवृत्ति में से निष्पन्न २४१

रामचन्द्र ५७

राहु १४९

रिष्टा १२०

रुक्मी (पर्वत) १२८ १३१

रुद्र (स्पर्श) १८५

रूप

—का धर्म १६८

—का मद ३०५

रूपयक्ष (देव) १४६

रूपशक्ति २०६

रूपशाली (देव) १४५

रूपानुपात (अतिचार) २६९, २७४

रूपी ४४, १६६, ३०१

रैवत (देव) १४५

रांगचिन्ता (आर्तध्यान) ३२८

रोगपरीषद् ३११, ३१४

रौद्र (ध्यान) ३२७, ३२९

रौद्र (नरकावास) १२१

—का निरूपण ३२८

—शब्द की निरूपित ३२९

—के चार प्रकार ३२६

—शेष विवरण के लिये देखो

आर्तध्यान

रौरव (नरकावास) १२१

लक्षण ७५

—आर उपलक्षण का अन्तर ७१

लघु (स्पर्श) १८५

लब्धि १०९

लब्धीन्द्रिय ८२

लवण १३०

लवणसमुद्र १२९

लाङ्गलिका (वक्र गति) ९३

लान्तक (स्वर्ग) १४४

—का स्थान १५०

—की उत्कृष्ट स्थिति १६०

लाभ

—का मद ३०५

लाभान्तराय (कर्म) २९२

लाल (रंग) १८५

लिङ्ग (चिह्न)

—द्रव्य-भाव ३३९

—को लेकर निरूप्य की
विचारणा ३३९

लिङ्ग } (वेद) १११, ३४६

लिङ्ग }

—तीन हैं १११

—की अपेक्षा ने सिद्धों का
विचार ३४७

लेश्या

—बौद्धिक भाव ६८, ७२

—नरको में ११७, १२३

—अन्तिमों में १३४

—अन्तिम और अन्तर में १४०

—अन्तिमों में १५३

—के द्वारा निर्णयों का विचार

३३९, ३४०

लक्ष्या विगुह (देयों में) १५१

लोक ११८

—जान है ११८

—स्थिति का स्वरूप ११९

—स्थिति के बारे में माहक का

दृष्टान्त ११९

—या जय है पीपे अन्तिमान

१०३

लोकनाली १५२

लोकपाल (देय) ११९

लोकमहि ५०, ५९

लोकाकाश १०५

लोकानुप्रेक्षा ३०६, ३०९

लोकान्त ३४४

लोकान्त प्राप्ति ३०४

लोकास्तिक (देय) १५६

—का स्थान यज्ञलोक १५६

—की नव जातियाँ १५६

लोम ३१८

लोमप्रत्याप्यान ३४३

लौकिक दृष्टि ५०

वक्रगति ११, १२

—के तीन प्रकार प्राप्तिप्राप्त

प्राप्ति ११

—का कानमान ११

वचनगुप्ति ३०२

वचनदुष्प्रतिप्राप्त (प्रतिप्राप्त)

१९९, २०४

वचन निसर्ग ३२५

वज्रमध्य (तप) ३०६

वज्रपथ माराध संहनन ३१८

१२३

वट (देय) १४९

वध २२९, २३१

—अनाशवेदीय का वध

३२९

—अतिपार २६९

वध परीपद ३११, ३१३

वधविज्ञाच (देय) १४९

वधविपति (देय) १४९

वधद्वार (देय) १४९

वर्गणा २५२

वर्ण

—पान है १८९

—१८९

वर्षघर (पर्वत) १२८

वलय १२७

वस्तु

—द्रव्यपर्याय रूप २७

—उत्पाद व्यय धोव्यात्मक है
१९५

वह्नि (लोकान्तिक) १५६

—का स्थान १५६

वाग्योग

—का स्वरूप २१४

वाचना ३२२

वातकुमार १४३

—का चिह्न १४५

वामन (संस्थान) २९९

वालुकाप्रभा ११७

—विवरण के लिये देखो घूमप्रभा

वासिष्ठ (हम्द्र) १४०

वासुदेव ११४

विकल्पगुण (चेतनादि) २०८

विक्रिया ११८

विग्रह गति ९०

विघ्न (देव) १४६

विघ्नकरण २२८

—अन्तराय का बन्धहेतु २३७

विषय ३२९

विचार ३३१, ३३२

विचारदशा २८१

विचिकित्सा २६६, २६७

विजय (स्वर्ग) १४४

—में उत्कृष्ट स्थिति १६०

विज्ञान

—का मद ३०५

वितर्क ३३१, ३३३, ३३४

वितत (शब्द) १८७

विदारणक्रिया २१०

विदेहवर्ष १२८

विद्युत्कुमार १४३

—का चिह्न १४५

विधान १२, १३

विनय (नप) ३१८, ३१९

—और वैयावृत्य में अन्तर ३१७

—के चार भेद ३२१

विनय सम्पन्नता २२८, २३५

विनायक (देव) १४६

विपर्ययज्ञान ४८

—के तीन प्रकार ४८

विपाक २९३

—धूम और जगुन २९७

विपाक विषय (धर्मध्यान)

३२९, ३३०

विपाकोदय ७०

विपुलमति ४२

—और ऋजुमति में अन्तर ४२

विप्रयोग ३२७

विमर्शज्ञान (अधधिमान) ४९

विरत (सम्यग्दृष्टि) ३३५, ३३६

—मूल द्रव्यों का १६६

मानिक १३७

—के बारह भेद १३८

—के दो प्रकार कल्पोपग्र और कल्पातीत १४४, १४९

—में लक्ष्या का नियम १५४

—में उत्कृष्ट स्थिति १५९

—में जघन्य स्थिति १६०

वैयावृत्य ३१८, ३१९

—के दशभेद ३२१

वैराग्य २४६, २४९

वैशेषिकदर्शन ६८, १६५, १६९, १७९, १८३

वैखानसिक (यन्त्र) १८६, १८७

व्यञ्जन ३३१

—उपकरणेन्द्रिय २८

वक्षर ३२५

व्यञ्जनावग्रह २५, ३२

—किन इन्द्रियों से ३२

व्यतिक्रम २६८

व्यनिर्पातिकभद्र (देव) १४६

व्यन्तर (देवनिष्ठा) १३७

—के आठ भेद १३८

—में लक्ष्या १४०

—का स्थान १४५

—के चित् १४६

—की जघन्य उत्कृष्ट स्थिति १५६

व्यपरोपण २४९

व्यय १९३

व्यवहार } ५१, ५७, ५९
व्यवहारनय }

—ग्रामान्यग्राही ५९

—का विषय संग्रह में भी कम ५९

व्यवहारदृष्टि १७२

व्याकरण ३११

व्यावहारिक निर्ग्रन्थ ३३७

व्यवहारिक हिंसा (द्रव्यहिंसा) २५२

व्युत्सर्ग ३१९, ३२०

—आभ्यन्तर तप ३१८

—आवर्तित ३२०

—के दो प्रकार ३२३

व्युपरतिक्रिया निवृत्ति (शुक्ल च्यान) ३३९, ३४०

—देवी गमुक्तिभिरिगानिर्गुण

मत ३३४, ३४०, ३४०

—के दो भेद निवृत्ति और पदनि ३४०

—सिद्धि निवृत्ति मती ३४०

—के दो भेद अपुस्त और महापुस्त ३४०

—की भावनाएँ ३४०

व्युत्पत्तिनिश्चय ३३९, ३४०

व्युत्पत्ति अनुकम्पा ३३९, ३४०

व्युत्पत्ति मती ३४०

—के दो भेद ३४०

श

शक्र (इन्द्र) १४०

शक्रा (भविष्यार) २६६

शक्रार (स्यो) १४३

शक्रार (मह) १४७

शक्र १८३

—पौद्गलिक है, गुप्त नहीं
१८४, १८५

—के प्रसार १८६

शक्र (मय) ५१, ६०, ६१

—के बाल, निग, उगमवादि
भेद में भेद भेद के
उदाहरण ६२शक्रानुपान (भविष्यार) २६९,
२७४

शक्रारलेख ३५

शक्रार परीषद ३११, ३१२

शरीर १००, १०२

—गोत्र है १००

—या मूल-मान भाव १०२

—के उद्गमन प्रथम का परिणाम
१०३

—के सारभूत प्रथम १०२

—एक गान एक शीत के अन्तरे
१०५

—या मूल प्रदीप्त का अन्तरे है

१०३

—को सत्य निश्चय और
कृतिमता १०९

—देवों के १५२

—पौद्गलिक ही है १८१

—नामक २८७, २८९

शरीरवृद्धि (निर्मम्य) २१९

शरीर प्रभा ११७

—देवों प्रथम

शक्र २५९

—गोत्र है २५९

शिक्षासूत्र २६२

शिक्षा परीषद १२८, १२९

शीत (कर्म) १८५

शीतपरीषद २११, २१२

शीत २२८, २३४, २३०

शीतप्रमाणनिश्चय २२८, २३५

शुभः

—रसों १५३

—शुभप्रद १४७

शुभल १२४

शुभल प्रधान ११७

—शुभप्रद और उत्तरेय है १२७

—या निश्चय ११०

—के बाद प्रसार १२२

शुभ १८७, १९८

शुभनाम २५१

—के बाल २२८

शुभयोग २१५

- पुण्य का बन्ध हेतु २१५
- के व्यापार २१५, २१६
- का कार्य पुण्य प्रकृति का बन्ध २१६

शुषिर १८७,

- शौक्ष ३२१, ३२२
- की वैयाकृत्य ३२१

शौक्षक ३२१

शौला १२०

शैलेशी (अवस्था) ३

शैलेशीकरण ३२५

शोक

- असता वेदनीय का बन्धहेतु २२६

शोक (मोदनीय) २२९, २८९, २८९

- का आश्रय २३३

शोचन (नरकावास) १२१

शौच २३१, ३०५

- सात वेदनीयका बन्धहेतु २२६
- धर्म १०३

श्रद्धा ५

आचक २६१, २७०, ३२२, ३३५, ३३६

- धर्म के १३ भेद २७१

आचिका ३२२

श्रुत } १६ १८ ८६ श्रुतज्ञान } ३४९

- परोक्ष प्रमाण १८
- मतिपूर्वक होता है ३५
- मतिज्ञान का कार्य ३५
- और मतिज्ञान में अन्तर ३५
- के अनेक भेद ३६
- का शास्त्र में उपचार ३८
- का विषय ४४, ४५
- विचारात्मक ज्ञान है ५२
- सर्वांग में स्पर्शकरनेवाला विचार ५३
- का अवर्णवाद २२७, २३२
- का मद ३०५

श्रुतज्ञानावरण (कर्म) २८७

श्रुतसमुद्देष्टा ३०६

श्रुतोद्देष्टा ३०६

श्रोत्र ८१

इलेप (पुद्गल) बन्ध २००

- सद्ग और विसद्ग २००

द्वैतभद्र (देव) १४६

द्वैताम्बर

- और दिगम्बर संश्रयाओं की उत्पत्ति की जड़ में नग्नत्व परीपह विषमक मतभेद ३१२

स

संक्रमण २९४

संक्रान्ति ३३१

संश्लिष्ट ११८

संख्या १२, १३, १४६

—को अनेक ही विज्ञां वा
विचार ३८९

संख्यात १६९

संख्याताणुक (संख्या) १०६

संशयेय १६९

संश्लिष्ट

संश्लिष्टनय { ५१, ५६, ५८

—को सामान्य तत्त्वों आधारपर
दिखातना और सश्लिष्टता ५८

—सामान्य दार्शनिक ५९

—को विषय मैगमके नाम है ५९

संश्लिष्टक (संश्लिष्टक) २१३

संश्लिष्ट

—को अनेकवाद २१०, २१२

—को संश्लिष्टनय २०६, २१२

—को पार प्रसार १२६

संश्लिष्ट १८०

संश्लिष्टाधुसंश्लिष्टनय

२०८, २१९

संश्लिष्ट (संश्लिष्ट) ११०, ११५

सामान्य २८३, २८५

संश्लिष्ट २८, ८८

संश्लिष्ट ८०

संश्लिष्टनय (संश्लिष्टनय) २०६, २०९

संश्लिष्टनय

संश्लिष्टनय (संश्लिष्टनय) २१०

संश्लिष्टनय संश्लिष्ट ८८

संश्लिष्टनय २२३

संश्लिष्टनय (संश्लिष्टनय) ११, १०

—को अनेक ९९

संश्लिष्टनय { १११

संश्लिष्टनय { १११

—को अनेक ही विज्ञां है १११

संश्लिष्टनय २०२, २०५, २०६

—को १० प्रकार २०५

—को तत्त्वतः भाग १११, ११२

संश्लिष्टनय २२३, २११, २१२

संश्लिष्टनय २२३, २१२

—को ही मैग २१५

संश्लिष्टनय २२८

संश्लिष्टनय २२३

संश्लिष्टनय (संश्लिष्टनय) २०६, २११, २१२

—को अनेक ही विज्ञां है २११

—को अनेक ही विज्ञां है २११

संश्लिष्टनय २०६, २०९, २१०, २११

—को अनेक १००

—को अनेक ही विज्ञां है २०६

२०६, २०९, २१०, २११

संश्लिष्टनय २०६, २०९

संश्लिष्टनय (संश्लिष्टनय) २०६, २०९

संश्लिष्टनय १, २०६, २०९, २१०

—को अनेक २०६

संश्लिष्टनय

—वया है ७८

संसारानुपेक्षा ३०६, ३०९

संसारी

—जीव के प्रकारों का कथन ७८

संस्तारोपक्रमण २६८

संस्थान १८३, २९०

—के दो प्रकार इत्यंत और
अनित्यत्व १८७

—नामकर्म २८७

संस्थान विषय (धर्मध्यान)

३२९, ३३०

संहनन ३२३

—नामकर्म २७८, २९०, २९९

संहरण सिद्ध ३४९

संहार १७२

सकपाय २१७

सचित्त ९६

सचित्र आहार २७०, २७५

सचित्त निक्षेप २७०, २७५

सचित्तविधान २७०, २७६

सचित्तसंयद आहार २७०,
२७५

सचित्त संमिध आहार २७०,
२७५

सत् १२, १९३, १९४

—का उपपादन १३

—के विषय में मतभेद १९३,
१९४

—कूटस्थनित्यनिरन्वय विनाशी
आदि नहीं १९४

—(वस्तु) के शाश्वत और
आशाश्वत ऐसे दो अंश १९४

सत्कारपुरस्कार परीषद्-३११,
३१४

सत्पुरुष

—इन्द्र १४०

—देव १४५

सत्त्व ११७, २४६

सत्य ३०३, ३०५

—और भाषा समिति का अंतर
३०५

सत्यवत

—की पाँच भायनाएँ २४३

सत्याणुवत २६३

—के अतिचार २६९

—के अतिचारो व्याख्या २७१

सदृश (यन्त्र) २०४

सद्गुणाच्छादन २२८, २३६

सद्वेद्य २२५, २८५, २९७

सनत्कुमार (इन्द्र) १४०

सप्तभंगी १९९

सप्तसप्तमिका (प्रतिमा) ३०६

सफेद (रंग) १८५

सम (यन्त्र) २०४

समचतुरस्र संस्थान २९८

समनस्क (मनघाटा) ८९

समनोद्ध ३२२

—की संज्ञाकरण ३२३

समन्तानुपातन क्रिया २१९

समन्याहार ३२५

समभिरुद्ध (नय) ६०, ६२

समय ८९, २०९

समादान क्रिया २१९

सपाधि २२६

समारम्भ २२३

समिति ३०३

—की है ३०३

—और गुणि में अन्तर ३०२

समुच्छिन्नक्रियानिपुत्ति

(शुक्लप्यान) ३२५, ३३२, ३३५

देखो व्युत्पत्तिक्रियानिपुत्ति

समुद्रसिद्ध ३५०

सम्यक्सादित २, ३

—पूरा और अर्ध ३

सम्यक्त्व ७

—निष्पन्न और व्यवहार ६

—के सिद्ध ६

—की प्राप्ति का मूल है २८९

दोष विमर्श के लिये देखो

सम्यग्दर्शन

सम्यक्त्व क्रिया ३१९

सम्यक्त्व निष्पन्न (समुत्पन्न)

२८६

सम्यक्त्व (मोक्षनीय) २८९

सम्यग्ज्ञान २

—के दोष भेद ३६

—और व्यवहारान का अन्तर

—का व्यावहारिक में अन्तर १०

सम्यग्दर्शन २

—की उत्पत्ति के हेतु २, ७

—निर्गम और अधिगम ७

—का उत्पत्तिप्रस ७

—का निर्देश, वस्तुनिष्ठ, माया

—के अन्तर और अन्तर १३

—के अन्तर और अन्तर १३

—का अधिगम १३

—की विधि, विधान, माया,

मन्यता, लोच, १३, १४

—का उत्पत्ति १४

—के दोष और अन्तर १४

—के अन्तर और अन्तर १४

—का अन्तर और अन्तर १४

—का अन्तर १४

—का अन्तर १४

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

—के अन्तर २३६

सर्वकृत्त्व ३४२, ३४३

सर्वतोभद्र (देव) १४६

सर्वदर्शिन्य ३४२

सर्वार्थसिद्ध १४४, १६०

सवितर्क ३३१

सहजचेतना ३४२

सहस्रानिश्चय २२४, २२५

सहस्रार (स्वर्ग) १४४

—का स्थान १५०

—में उत्कृष्ट स्थिति १६०

सांख्य दर्शन ६८, ६५, १६८,
१७९

सांपरायिक (कर्म) २१७

—के आनवों के भेद २१८

साकार (उपयोग) ७६

—के आठ भेद ७६

साकार मन्त्र भेद (भक्तिचार)
२६९, २७२

सागरोपम १५८, १५९

साताघेदनीय २८८, २९८

—के अर्थ कारण २२६

—देखो सुखवेदनीय

सादि (संस्थान) २९९

साधन (कारण) १२

—सम्पददर्शन का १३

साधर्म्य १६५

—मूल द्रव्यों का १६६

साधारण (गुण) २०८

—नामकर्म २८७, २९९

—नामकर्म की व्याख्या २९०

साधारण शरीरी १७८

साधु २२८, ३२२

—की वैयावृत्य ३२१

साध्वी ३२२

सानत्कुमार (स्वर्ग) १४४

—का स्थान १५०

—में उत्कृष्टस्थिति १६०

सान्तर सिद्ध ३४१

सामानिक (देव) १३८

सामायिक २६१, ३१६, ३४८,
३६४

—के अतिचार २६९, २७४

—चारित्र का स्वरूप ३१७

—संयम में निर्ग्रन्थ ३३८

सारस्वत (लोकान्तिक) १५५

—का स्थान १५६

सिंह १२५

सिद्धत्त्व ३४४, ३४४

सिद्धशिला १५४

सिद्धमानगति ३४५

—के हेतु ३४५

सीमन्तक (नरकायास) १२१

सुख १, ५, १५०, १५१, १८१

—के दो वर्ग १

सुख घेदनीय २८६

(देखोसमयेदनीय)

सुखानुबन्ध (अतिचार) २७०,
२७१

सुखामास ५

सुगन्ध १८५

सुघोष (इन्द्र) ११९

सुयर्णकुमार १४३

—का विह १४५

सुमद्र (देव) १४६

सुमग (नामकर्म) २८७, २९१,
२९८

सुमगोमद्र (देव) १४६

सुमेढ १४४ (दत्ता मेढ)

सुरूप (देव) १४६

सुयज्ञ (देव) १४६

सुरघर (नामकर्म) २८७, २९१,
२९८

सुखमकिया अनिपातो (शुफल-
भ्यान) ३२४, ३३१, ३३२, ३३५

सुखमाय

—यस्य और आपेक्षिक १८७

—परमाणु और स्वयं का पर्याय
१८९

सुखमसपराय

—गुणस्थान ३२३, ३२४, ३२८

—गुणस्थानमें १४ परीपट ३३१

—वारिष ३३६, ३३७

—मंदम ३३८

सुखकार २७५, २७९

सूर्य

—रश्मि १४०

—ग्रह १८४

—की ऊँचाई १४१

—में उत्पत्तिस्थिति १४१

सौपक

—नाम, स्वरूपा, इन्द्र, और
मात्र ९, १०, ११, १२

सौपार्ति (संस्थापन) २९९

सौख्य १८३

—देशो गुणमय

सौधर्म (स्वर्ग) १४१

—का स्थापन १४२

—में उत्पत्तिस्थिति १४२

स्वच्छिदक (देव) १४६

स्वच्छिद १७४

—वद्व तदुदाय का १९०

—कार्य और कारण का १९०

—की उत्पत्ति के कारण १९०

—प्रवर्तनो इन्द्र है १९०

—उत्पत्ति के कारण अन्तर्भाव
प्रदेशों का क्षेत्र है १९०

—१९१

—वायु और अवायु क्षेत्र है १९१

—१९१

—वायु अति के करने में

कारण १९१

स्कन्ध शाली (देव) १४५
 स्तनित कुमार १४३
 —का चिह्न १४५
 स्तेन आहृतादान (अतिचार)
 २६९, २७२
 स्तेय (चोरी) २५६
 स्तोत्रानुबन्धी (रौद्रध्यान) ३२९
 स्थानगृद्धि २८६, २८८
 स्त्री १२५
 स्त्री कथावर्जन २४५
 स्त्री परीषद् ३११, ३१३
 स्त्री पशु पण्डक संघित शयना-
 सन वर्जन २४५
 स्त्रीलिंग १११
 स्त्रीवेद-१११, २८९
 —द्रव्य और भाव १११
 —का विकार ११२, ११२
 —के बन्धकारण २३३
 —नोकपाय चारित्र मोहनीय
 २८६
 स्थापना ९
 स्थावर ७८
 —के भेद ७९
 —का मतलब ७९
 —नामकर्म २८७, २९०, २९९
 स्थावरत्व ७९
 स्थावरदशक

—स्थावर नामकर्म की पिण्ड
 प्रकृतिर्या २९०
 स्थिति (द्वार) १२, १३
 स्थिति (आयु)
 —मनुष्यों की १२८, १३५
 —तिर्यचों की १२८
 —भव भेद और काय भेद से
 १३५
 स्थिति (बन्ध) २८०, २८३, २८३,
 २९२
 स्थिति (स्थिरता) १७८, १७९
 स्थिति (धौव्य) ३३३
 स्थिर (नामकर्म) २८७, २९०,
 २९८
 स्थिरज्योतिष्क १४९
 स्थूल (शरीर) १०२
 स्थूलत्व १८३
 —अन्तर् और आपेक्षिक १८७
 स्थौल्य १८३
 —देखो स्थूलत्व
 स्नातक (निर्मन्थ) ३३७, ३३८
 —में यथाख्यात मयम ही ३३८
 —में श्रुत नहीं होता ३३९
 —के विराघना नहीं होती ३३९
 स्निग्ध (स्पर्श) १८५
 स्पर्श
 —आठ हैं १८५

स्पर्श (नामकर्म) २८७, २९०	द्विसा २४०, २४१, २४२, २४३
स्पर्शन (द्वार) १२	—दी मदीना भासा २४४
स्पर्शम (इन्द्रिय) ८१	गति १२५२
स्पर्शन क्रिया २१९	—२५२
स्मृति १९	—आवादि २५३
स्मृत्यनुवर्थापन (भक्तिधार) २६९, २७५	—माव २५४
स्मृत्यन्तर्मान (भक्तिधार) २६९, २७३	—प्रमन योग ही २५५
स्वगुणावच्छादन २३७	—दी दोषकथा ओर मदीना २५६
स्वयंमूर्धन (समुद्र) ११९	—मं भगवतादि मदी दोष २५७
स्वयम् १९८	—मं २५८
स्वहस्ताक्रिया २७०	द्विसानुबन्धी (दीक्षायान) १२१
स्वाध्याय (तप) ३१८, ३२९	हिन्दुस्तान ५८
—के पाँच भेद ३२३	द्विपत् (पात्) १२८, १३०
स्वामित्व ३८, १३	द्विष्य तुर्लममानातिक्रम (भक्तिधार) ११९, १२१
ह	दीमाधिकमादीनाम (भक्तिधार) ११९, १२३
हरि (इन्द्र) ११९	दीपमान (भक्ति) ३१
हरिषर्ष (भक्ति) ११८	दुष्ट (भक्ति) २१९
हरिसह (इन्द्र) ११९	दुष्ट (देव) १२३
हान्यप्रत्याख्यान २४३	दुष्टयंगम (देव) १२४
हान्य १२८९	दुष्टयतवर्ष १२८
हान्यमोहनीय १२८९	दुष्टयतवर्ष १२८
—के पाँच कारण २३३	
हादा (देव) १२९	

शुद्धिपत्रक

परिचय

पृ०	पं०	अशुद्ध	शुद्ध
४.	१९.	—मूलनामः	—मूलनामः
४.	२२.	समुपधार्य	समुपधार्य
५.	३.	—गमख्यं	—गमाख्यं
५.	१६.	अर्थ	अर्थ
६.	२६.	युजराती	गुजराती
७.	२६.	समाज्जं	सामज्जं
८.	२३.	मादरसगुते-	मादरसगुते-
९.	८.	हैं !	है ?
१०.	२१.	गण	गुण
१०.	२४.	'पर्याप्त'	'पर्याय'
११.	२.	एकदन्धस्त्रिओ	एकदन्धस्त्रिआ
११.	१८.	परिणाम	परिणामः
१२.	२५.	सविस्तर के	सविस्तर परिचयके
१३.	१३.	दत्तमानस्य	दत्तमानस्य
१३.	१६.	संख्येयस्यार्थं स्या-	संख्येयस्यार्थस्य
१६.	१२.	प्रसिद्ध	प्रसिद्ध
१७.	१.	उमास्वाति	उमास्वाति
१८.	२१.	विमज्ज	विभज्ज
१८.	२२.	—कारणैव माह	—कारणैवमाह
१९.	२१.	बद्धर्थ	बद्धर्थ
१९.	२४.	मोक्षमार्ग	मोक्षमार्ग
२०.	३.	ब्रह्मगूत्र	ब्रह्मगूत्र
२१.	११.	भाष्य विरोधी	भाष्याविरोधी
२३.	१७.	स्वरण	स्मरण

२३.	२७.	सावधानी	सावधानी
२६.	३.	हुआ है	हुआ है
२८.	१.	अनेक	अनेक
३०.	६.	अवकाश	अवकाश
३२.	५.	मायना	मायना
३२.	१०.	मनाए	मनाए
३२.	१४, १६	मायना	मायना
३३.	२१.	और वृ० २०	और वृ० १८, १९
३३.	२२.	— सुप्रसन्नता	— सुप्रसन्नता
३६.	३.	उत्प्रेत	उत्प्रेत
३७.	७.	दशमकल्प	दशमकल्प
३९.	१२.	गोलाग्र	गोलाग्र
३९.	१६.	अभिमत से	अभिमत
४०.	११.	न देना—	न देना—
४०.	१२.	रविवार—	रविवार—
४०.	१२.	गुप्त (ध्वे)	गुप्त
४०.	१३.	दुर्लभता	दुर्लभता
४०.	१३.	दशमकल्प	दशमकल्प
४२.	५.	गदिधमा भवन	गदिधमा भवन
४२.	८.	विद्वेष	विद्वेष
४७.	१७.	विपरीत भाव	विपरीत से देना
४८.	२०.	विपरीतता	विपरीतता
५१.	१.	प्रवर्तना	प्रवर्तना
५७.	२.	एक संज्ञा—	एक संज्ञा—
५९.	३.	मात्र	मात्र
७०.	१७.	वर्तने है,	वर्तने है
७१.	३.	दर से	वर्तने से

वर्तने से वर्तने से वर्तने से वर्तने से वर्तने से

७१.	६.	(८. २६)	(८. २६) है
७१.	१५.	मूत्रपाठ	मूत्रपाठ
७१.	२५.	बसली है	असली है
७७.	३.	साक्षात् या	साक्षात् या
९४.	९.	पढना या ह्वयं पढाने	पढाना या ह्वयं पढने

सूत्रपाठ

९८.	अंतिम	अयोपशममनि०	अयोपशमनि०
९९.	१.	विशुद्ध	विशुद्ध
१००.	७.	—पञ्ज	पञ्च
१००.	१९.	त्वानी	त्वानि
१०१.	१३.	प्रथम नंबर का टिप्पण अनावश्यक है ।	
१०६.	१०.	बंधधरपर्दता :	बंधधरपर्यता :
१०९.	८.	औपापा०	औपपा०
१०९.	१४.	उच्छ्वासा हार—	उच्छ्वासाहार—
११	११	पपाता नुभाव—	पपातानुभाव—
११०	४.	—पश्चदश—	—पश्चदश—
११३.	१३.	सूत्रको इस प्रकार पढ़ें	—मुखदुःखजीवितमरणोप- ग्रहाश्च ।
११५.	५.	काल—	काल—
११६.	१३.	पश्चविंशति—	पश्चविंशति—
११७.	१३.	० ह्यायुपा :	० ह्यायुपा :
११९.	५.	० दशनम्	दर्शनम्
१२०.	१९.	शब्द	शब्द
१२५.	१५.	० बन्ध्यः या—	० बन्ध्यप्रत्या—
१२६.	११.	मार्गा—	मार्गा—
१२७.	१५.	युगपदेकस्मिन्काञ्चविंशते :	युगपदेकस्मिन्काञ्च विंशते :
१२७.	२०.	कार को यथा—	कार को अपा—
१२७.	२१.	यथाख्यात	अथाख्यात

विवेचन

३.	२१.	विशेष	विशेष
४.	५.	ऊर्ध्वान्ति	ऊर्ध्वान्ति
४.	१६.	निर्धन	निर्धन
५.	१८.	दिशि	दिशि
५.	१९.	भयानिक	भयानिक
६.	५.	मोक्षमार्ग	मोक्षमार्ग
६.	२०.	सीतलीकदि	सीतलीकदि
१५.	१९.	गण गणम ज्ञान	गण गणम ज्ञान
२७.	१.	कदु	कदु
२८.	१.	कदु	कदु
३६.	१.	अपेक्षा केने पर भी समान	अपेक्षा केने पर भी समान
४७.	२२.	को दक्षिण	को दक्षिण
४८.	१२.	दक्षिणको	दक्षिणको
४८.	१४.	अपेक्षा की	अपेक्षा की
५९.	५.	महा	महा
६०.	१६.	भयानिक दक्षि	भयानिक दक्षि
६४.	१७. २०	कदु	कदु
६९.	१८.	एक अपेक्षा एक अपेक्षा वा दक्षिण भयानिक दक्षि	एक अपेक्षा एक अपेक्षा वा दक्षिण भयानिक दक्षि
७२.	६.	निर्धन	निर्धन
७७.	२२.	को	को
७८.	१०.	दिशि	दिशि
९३.	७.	कदु	कदु
१००.	१६.	दक्षि	दक्षि
१११.	१५.	अपेक्षामार्ग	अपेक्षामार्ग
११४.	१.	महा	महा
११७.	५.	भयानिक दक्षि	भयानिक दक्षि

११८.	१४.	तरकमभूमि	तरकभूमि
१२०.	१३.	(दक्षर)	(कंरुड)
१२१.	८.	यनवात	धनवात
१२२.	४.	हस	हस
१२४.	१.	नस्क	नस्क
१२५.	१९.	अध्यवसान	अध्यवसाय
१२७.	८.	पूर्वपरायता	पूर्वापरायता
१२८.	३.	हैमवतर्ष	हैमवतर्ष
१२८.	८.	घातर्षी	घातर्षी
१२८.	११.	ग्लेच्छ	ग्लेच्छ
१३४.	३.	कुरु	कुरु
१३६.	अंतिम	परिणाम	परिमाण
१५३.	१०.	पीतलेस्याः	पीतलेदयः
१३८.	९.	कल्योपन्न	कल्योपन्न
१४६.	६.	जोष	जोष
१५९.	२.	दक्षिणार्थ	दक्षिणार्थ
१६०.	१९.	पत्योपमधिकं	पत्योपममधिकं
१६२.	१६.	स्थिति	उत्कृष्टस्थिति
१६६.	४.	हो सकता	वैधर्म्य हो सकतः
१६७.	४.	जीवितस्य	जीवितस्य
१७६.	१५.	नहीं है ?	नहीं है ।
१७९.	११.	आधेय	आधेय
१८१.	१२.	घाली	घाले
१८२.	८.	परपरो—	परस्पर—
१८८.	७.	घाली	घाला
१९३.	२०.	तदात्म्य	तदात्मक
१९६.	१०.	आक्षिप्त	आक्षिप्त
१९६.	१४.	दृष्ट	द्रष्टा

